

Para una Renovación y Profundización de la Mariología

Rafael Ortega, C.M.

Profesor de Biblia en el Instituto Pastoral del CELAM

El simple hecho de encontrar el mapa latinoamericano salpicado de santuarios marianos, está evidenciando ya una devoción filial, profunda y secular a la Madre del cielo. "María, Madre de la Iglesia, con su patrocinio asiste a este continente desde su primera evangelización", reconocían los obispos en Medellín¹. En realidad su asistencia se hace presente no solo en el altar de los corazones de muchos devotos, sino que se patentiza en multitud de imágenes que presiden los hogares y custodian las veredas y las encrucijadas de las rutas junto a los abismos andinos; se hace igualmente visible en las festividades marianas, santuarios, procesiones, romerías, etc. El lenguaje mismo ordinario de la gente la nombra sin cesar y sus medallas o escapularios se encuentran tanto en los repliegues de los bolsillos de los guerrilleros como en los carrieles de los campesinos.

Tal vez, sin embargo, en el mundo actual no cabe subrayar tanto algo que algunos, irónicamente, describirían como sentimentalismo, tradición y hasta superstición. Porque de hecho se puede constatar que, si no la devoción misma, al menos sus manifestaciones han descendido notablemente. Puede explicarse todo esto por el hecho de que los sentimientos más puros e íntimos, en un mundo adulto y técnico, no se airean estrepitosamente, sino que anidan silenciosos en el pudor interior. Podrán, otros, decir que los extremismos de falsas exageraciones, en los contenidos y formas de esta devoción, y las estrecheces de mente, que desfiguran la doctrina mariana, han llevado en estos últimos años postconciliares a un prudente silencio sobre la Virgen de Nazaret. Añadirán otros, seguramente, que "la diversidad entre algunas cosas del contenido (mariano) y las actuales concepciones antropológicas y la realidad psicosociológica, profundamente cambiada, en que viven y actúan los hombres de nuestro tiempo"², no son las más aptas para expresar la devoción a María en nuestros tiempos modernos. El mismo Pablo VI lo describe así:

"Se observa, en efecto, que es difícil encuadrar la imagen de la Virgen, tal como es presentada por cierta literatura devocional, en las condiciones de vida de la sociedad contemporánea y en particular de las condiciones de la mujer, bien sea en el ambiente doméstico, donde las leyes y la evolución de las costumbres tienden

¹Cfr. *Introducción a las Conclusiones de la 2a. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, n.8

²Cfr. Exhortación Apostólica *Mariæ Cultus*, n. 34 de SS Pablo VI.

justamente a reconocerle la igualdad y la corresponsabilidad con el hombre en la dirección de la vida familiar; bien sea en el campo político, donde ella ha conquistado en muchos países un poder de intervención en la sociedad igual al hombre; bien sea en el campo social, donde desarrolla su actividad en los más distintos sectores operativos, dejando cada día más el estrecho ambiente del hogar; lo mismo que en el campo cultural, donde se le ofrecen nuevas posibilidades de investigación científica y de éxito intelectual.

Deriva de ahí para algunos una cierta falta de afecto hacia el culto a la Virgen y una cierta dificultad en tomar a María como modelo, porque los horizontes de su vida —se dice— resultan estrechos en comparación con las amplias zonas de actividad en que el hombre contemporáneo está llamado a actuar”.³

De todo esto se deriva, finalmente, que aún los teólogos han dedicado más sus esfuerzos, en la última década, a otros problemas que han considerado más urgentes porque los han creído, seguramente, más prácticos: los grandes problemas de la Iglesia ante el mundo actual, sobre todo en nuestro continente, “tenso y convulsionado”, han opacado otros aspectos más internos y “espirituales” de la teología. Solo así se explica el inexplicable silencio de los Documentos de Medellín con relación a todo lo mariano: allí donde el olfato rastreador de los “signos de los tiempos” ha captado la realidad del pueblo latinoamericano, al estudiar la pastoral y religiosidad popular traspapeló, lamentablemente, el párrafo dedicado a descubrir “las semillas del Verbo” en la devoción mariana.

Pienso, no obstante, que todas estas excusas, siendo relativamente válidas, no muestran una razón de fondo que, sugerida por Pablo VI⁴, no se explicita cuidadosamente: ¿hemos renovado y profundizado suficientemente la mariología? ¿Hemos utilizado las enseñanzas bíblicas, tradicionales y magisteriales para leerlas y confrontarlas con la situación histórica de nuestra fe de hoy? La respuesta parece sencillamente negativa —con raras excepciones— y merece la pena primero reconocerlo y, después, hacer un esfuerzo por salir de esta situación. A ello desearían contribuir estas sugerencias que vamos a exponer a continuación y que, en ningún momento, pretenden ser definitivas.

1. Puntos de partida para una renovación y profundización mariológica

Es cosa sabida de todos que en cuestiones teológicas la excesiva originalidad o novedad puede ser un signo de superficialidad. Dios Padre

³Cfr. Id. n. 34.

⁴Cfr. toda la 2a. Parte, nn. 24-39, de la *Marialis Cultus*, dedicada a la “renovación” de la mariología.

pronunció su última y definitiva Palabra en Jesús de Nazaret quien al florecer en la primavera de la resurrección expandió todo el perfume y fruto de su Espíritu. Desde entonces el Dinamismo de la única Palabra de Dios resuena en la Sagrada Escritura y en las tradiciones multiseculares de la Iglesia. Y es el Magisterio del Pueblo de Dios quien se encarga de ir "guardando, meditando en el corazón" (cfr. Lc 2,19-51) y poniendo al día dicha Palabra (cfr. DV 10b) de una forma oficial, ayudado por el Espíritu Santo, los teólogos y los signos de los tiempos.

Vamos a estudiar algunos de estos elementos que nos pueden servir de punto de partida en la reinterpretación mariana y que, en los actuales signos de los tiempos, nos provienen tanto oficialmente (Magisterio) como extraoficialmente (ciencias teológicas), tal como nos exhorta el mismo Pablo VI (Cfr. *Marialis Cultus*, n. 24).

a. Elementos oficiales del Magisterio

Ciñéndonos solamente a los últimos y más importantes documentos relacionados con el tema, el capítulo VIII de la Constitución *Lumen Gentium* (21-XI-1964) y la Exhortación Apostólica *Marialis Cultus* (2-II-1974), podemos analizar algunos aspectos positivos, que debemos subrayar y seguir, y otros aspectos negativos, que tendremos que evitar y dejar como erróneos:

1o. Entre los *elementos o directrices positivos* que se nos proponen, cabe subrayar los siguientes:

- El Vaticano II, "sin tener la intención de proponer una doctrina completa sobre María ni resolver las cuestiones que aún no ha dilucidado plenamente la investigación de los teólogos", afirma de una forma positiva que

"se propone explicar cuidadosamente tanto la función de la Santísima Virgen en el misterio del Verbo encarnado y del Cuerpo Místico cuanto los deberes de los hombres redimidos para con la Madre de Dios, Madre de Cristo y Madre de los hombres, especialmente los fieles" (LG 54).

Con estas palabras el Vaticano II sitúa la mariología en el puesto propio que le compete dentro de la teología. Estamos lejos de una figura un tanto independiente en la Historia de la Salvación, paralela a Cristo y a la Iglesia, como se presentaba en los tratados de los últimos años preconciiliares. María es presentada ahora íntimamente integrada en el Plan Salvífico o Misterio del Padre (Cfr. Ef 1,3-14; LG 1) en sus relaciones históricas y vitales con Cristo y con la Iglesia.

Solo de estas funciones maternas deberán surgir, mutua y correlativamente, los deberes filiales de los redimidos para con María "a quien la Iglesia católica, instruída por el Espíritu Santo, venera como a Madre

amantísima, con afecto de piedad filial” (LG 53). De esta forma, presentando a María como modelo y prototipo dinámico de la Iglesia, se sigue que le comunica, como madre que es de ella, su sello maternal. Este título de “Madre de la Iglesia” —decía Pablo VI— es “la síntesis maravillosa que expresa el puesto privilegiado que el Concilio Vaticano II ha reconocido a la Virgen en la Iglesia”.⁵

• Por su parte, la Exhortación Apostólica *Marialis Cultus*, después de animar a los teólogos, a los responsables de las comunidades (obispos, párrocos, etc.) y a los mismos fieles (n. 34) a unir su esfuerzo para presentar a María como un modelo más en consonancia con las actuales concepciones antropológicas y psicosociológicas del hombre de nuestro tiempo, sugiere tres principios elementales para la revisión teológica de la mariología:

Primero, presentar a María como “la primera y más perfecta discípula de Cristo: lo cual tiene valor universal y permanente” (n. 35). Esto lo realizó María aceptando la Palabra de Dios y poniéndola en práctica, es decir, como auténtico modelo de fe, esperanza y caridad.

Segundo, mantener las connotaciones válidas y perennes de la piedad secular y tradicional de la vida de la Iglesia, superando “las expresiones menos aptas para los hombres pertenecientes a épocas y civilizaciones distintas”. Entre las características más positivas de la vida de María, que mejor pueden resumir la vida femenina de siempre, cita el Papa el hecho de haber sido Virgen, Esposa y Madre (n. 36).

Finalmente, el Papa subraya algo excepcional que no estamos acostumbrados a oír de boca del Magisterio: “nuestra época, como las precedentes, está llamada a verificar su propio conocimiento de la realidad con la palabra de Dios y, para limitarnos al caso que nos ocupa, a confrontar sus concepciones antropológicas y los problemas que derivan de ellas con la figura de la Virgen tal cual nos es presentada por el Evangelio. La lectura de la Sagrada Escritura, hecha bajo el influjo del Espíritu Santo y teniendo presentes las adquisiciones de las ciencias humanas y las varias situaciones del mundo contemporáneo, llevará a descubrir cómo María puede ser tomada como espejo de las esperanzas de los hombres de nuestro tiempo” (n. 37). Es decir, se reconoce el derecho y el deber que tiene la Iglesia, sobre todo los responsables de la comunidad y los teólogos, para una relectura y “aggiornamento” científico de la palabra de Dios, sobre todo en lo relacionado con la mariología. No se trata sino de una concretización y explicitación de lo que ya se había dicho en el Vaticano II (Cfr. *Dei Verbum*, 10, 12b, 23 y, bajo otros aspectos, la *Gaudium et Spes*, 62b.g.)

2o. Entre los *elementos negativos o erróneos* que el Magisterio nos propone, para evitar, en el campo mariológico, se pueden citar los siguientes:

• El Vaticano II, en el n. 67 de la *Lumen Gentium*, expone esquemática, pero enérgicamente, tres graves errores que van contra la auténtica devoción a María, y que podríamos clasificar así:

⁵ Discurso de clausura de la 3a. Sesión del Vaticano II, 21—XI—1964.

Primero, el fanatismo extremista mariano: Los teólogos, escritores y predicadores "que se abstengan con cuidado tanto de toda *falsa exageración* cuanto de una *excesiva mezquindad* de alma al tratar de la singular dignidad de la Madre de Dios".

Segundo, el divisionismo eclesial o anticumenismo: "En las expresiones y palabras *eviten cuidadosamente todo aquello que pueda inducir a error* a los hermanos separados o a cualquiera otras personas acerca de la verdadera doctrina de la Iglesia".

Finalmente, lo que podríamos apodar romanticismo: "Recuerden los fieles que la verdadera devoción no consiste ni en un *sentimentalismo estéril y transitorio* ni en una *vana credulidad*, sino que procede de la fe auténtica".

• Igualmente la Exhortación *Marialis Cultus*, después de recordar los errores anteriores y explicitando más alguno de ellos, llama la atención sobre las actitudes siguientes, que deben evitarse (n. 38):

"La desmedida búsqueda de *novedades* o hechos extraordinarios".

"Deberá ser eliminado todo aquello que es manifiestamente *legendario* o *falso*".

"Evitar *presentaciones unilaterales* de María que insistiendo excesivamente sobre un elemento comprometen el conjunto de la imagen evangélica".

"Mantener cuidadosamente lejos del santuario todo *mezquino interés*".

b. Elementos extraoficiales de las ciencias teológicas

Ya hemos visto cómo el mismo Pablo VI exhorta a los teólogos (Cfr. *Marialis Cultus*, nn. 24.27.34-38) a releer los pasajes evangélicos a la luz de las nuevas y científicas explicaciones bíblicas y de las exigencias actuales de la antropología para que, sin falsas exageraciones ni excesivas mezquindades de espíritu, sin excesivo afán de novedades y eliminando todo lo legendario o falso, todo lo que compromete el conjunto del dogma, presenten la figura de María como auténtico modelo para los cristianos del mundo actual.

No hay duda alguna que también en las ciencias teológicas ha habido adquisiciones "seguras y comprobadas" (*Marialis Cultus*, n. 34) en las últimas décadas y que pueden influir en una renovación profunda de la "mariología", entendida esta palabra simplemente como el esfuerzo teológico de comprender el misterio de María dentro del otro, más amplio, de Cristo y de la Iglesia⁶. Voy a tratar de sugerir solo algunos

⁶De todos son conocidas las animadas discusiones, durante la 3a. Sesión del Vaticano II, en las que algunos Padres pedían un documento o tratado especial sobre la Virgen María, mientras otros, que al final fueron mayoría, situaron a María dentro de la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, colocándola "en el misterio de Cristo y de la Iglesia". Quedaban así relegados a la teología del pasado los célebres tratados mariológicos de los manuales antiguos y algunas célebres monografías, tales como H. LENNERZ, *De Beata Virgine*, Romae 1934; B.H. MERKELBACH, *Mariología*, París 1939; G.M. ROSCHINI, *Mariología* (2a. ed.), Romae 1947-1948; G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima* (3a. ed.), Madrid 1952, etc. . .

de los aspectos de estas ciencias —muy consciente de las muchas limitaciones que este breve estudio necesariamente tiene—, pero que resumen en las grandes líneas que indica la segunda parte de la *Marialis Cultus* —la trinitaria, cristológica, eclesial, bíblica, litúrgica, ecuménica, antropológica— y que pueden influir más en una visión nueva y profunda de la teología mariana.

1o. *Los estudios bíblicos*, sobre todo a partir de la Encíclica *Divino afflante Spiritu* (30-IX-1943) de Pío XII, la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia*, publicada por la Comisión Bíblica (21-IV-1964) y la Constitución *Dei Verbum* (18-XI-1965) del Vaticano II, han evolucionado y realizado conquistas fabulosas. Ciertamente que las interpretaciones de los biblistas no son la Biblia, y cierto también que no hay absoluta unanimidad para todas las conclusiones. Pero los avances realizados en el campo de la interpretación debido a la crítica literaria e histórica, han llevado a distinguir en muchos casos, y en particular en los Evangelios, la historia pura de su interpretación teológica, hecha por los hagiógrafos a partir de la fe postpascual (Cfr. DV 19, con su nota explicativa). Todo esto ha hecho que muchos de los relatos bíblicos que se refieren a María, con sus acciones y palabras, se vean hoy sometidos a la crítica científica. Tal vez haya que revisar muchas de las afirmaciones mariológicas cuyo fundamento depende tradicionalmente de la Biblia. ¿Los géneros literarios utilizados por los escritores no nos invitan a ver en sus escritos más una intención pastoral y misionera que unos relatos puramente históricos? ¿No habrá que profundizar en diversos aspectos marianos tratados en los Evangelios de la Infancia (Cfr. Mt I-II y Lc I-II), vistos allí más en su significado de fe que bajo la curiosidad del crítico historiador? ¿Y no es mucho más valioso captar el significado que tiene para la fe un acontecimiento que dormirse en múltiples detalles —por muy interesantes que sean— de orden puramente cultural y temporal? Además, ¿subrayar el *significado* de un acontecimiento no es, de alguna forma, admitir el mismo acontecimiento?

A la luz de estas adquisiciones bíblicas, cabe preguntarse si no debemos leer los textos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, en un contexto más preciso: en el ambiente histórico y literario de cada perícopa, en las intenciones del hagiógrafo, en la evolución e interpretación bíblica con que algunos textos se han ido desarrollando a través del tiempo y con una finalidad muchas veces más teológico-pastoral que puramente histórica. ¡Todo hace pensar que no siempre se ha hecho ésto en muchos de los tratados de mariología!

Quedan, no obstante estas observaciones, y tal vez incluso mejor a base de ellas, muchos datos positivos y límpidos sobre la verdad mariana para quien quiere leer la Biblia científicamente pero sin mezquindad de espíritu: en el espejo de la misma palabra de Dios es donde mejor se refleja el rostro sencillo y sublime de María para quien tenga el privi-

legio de leerlo con piedad y sinceridad. Una verdad brota espontáneamente de toda la lectura bíblica, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento: María es la virgen pobre que abriéndose a las riquezas de lo alto termina siendo el modelo perfecto de un pueblo creyente y peregrino⁷.

2o. *La Historia de la Salvación* ha sido, a partir sobre todo del Vaticano II⁸, uno de los temas que se han estudiado con más ahínco. No es un simple estudio de escuetos y desnudos acontecimientos históricos, sino que, siguiendo los pasos de los mismos teólogos inspirados que escribieron la Biblia, se trata de ver la historia como un lugar teológico donde los acontecimientos están impregnados de un sentido religioso: en realidad la misma Biblia considera la historia entera como un lugar teológico donde se ha realizado el "proyecto" o "plan estratégico" que Dios se propuso desde toda la eternidad. Se trata, pues, de estudiar la historia en su dimensión teológica, como la realización del sueño optimista que Dios tuvo en la eternidad para hacer que "en la plenitud de los tiempos" "todo tenga a Cristo por Cabeza" (Cfr. la teología bíblica del "mysterion", vgr. Ef 1,3-14; Rm 16,25; 1Tm 3,16; Col 2,2-3; 1,15-20, etc.).

Y, en la realización de este sueño de Dios a través de los tiempos, si algo debe permanecer como línea constante en los estudios bíblico-teológicos es que la historia, toda ella, está traspasada por la gracia de Dios y en una dimensión siempre dinámica hacia su meta escatológica. Y en esta realización del proyecto salvífico en la historia María ha tenido una parte no pequeña. Ya el capítulo VIII de la *Lumen Gentium*, en los nn. 55-59, ha descrito muchos de los jalones de la

⁷ Por no citar más que algunas monografías mariológicas de tipo bíblico y accesibles al lector, podríamos remitir, por ejemplo, a: F.M. BRAUN, *La Mère des fideles*, París 1954; P. GAECHTER, *María en el Evangelio*, Bilbao 1959; R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Lc I-II*, París 1957; J. GALOT, *María en el Evangelio*, Madrid 1960; M. THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur, figure de l'Eglise*, Taizé 1963; L. DEISS, *María, Hija de Sión*, Madrid 1964; R. ORTEGA, *María-Iglesia* (Sugerencias bíblico-teológicas), Madrid 1965; H. BOJORGE, *La figura de María a través de los Evangelistas*, Buenos Aires 1975.

⁸ Cfr. Const. *Dei Verbum*, n. 2, y el Decreto *Optatam Totius*, n. 16d. La teología postconciliar ha recogido estos deseos, así como el que presentaba un tanto solemnemente a Pablo VI el representante de los Observadores No-Católicos al Vaticano II, el Dr. Skydsgaard: "Séame permitido subrayar un hecho que me parece extremadamente importante: piénsen en el papel de una teología bíblica que se concentre sobre el estudio de la Historia de la Salvación en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Cuanto más avancemos en la comprensión de la historia secreta y paradójica del pueblo de Dios, tanto mejor comenzaremos también a comprender perfectamente la Iglesia de Jesucristo en su misterio, en su existencia histórica y en su unidad". Y el Papa le respondía: "Esas investigaciones, que llamáis en vuestros votos de una teología 'concreta e histórica', 'centrada en la Historia de la Salvación', las suscribimos de buen grado por Nuestra parte, y la sugerencia nos parece enteramente digna de ser estudiada y profundizada" (17-X-1963).

historia salvífica en los que María ha puesto algo más que un granito de arena y de los que deberíamos sacar conclusiones más profundas y radicales para la mariología. Entre otras cosas, habría que enfatizar, dentro de la evolución dinámica de la gracia en la historia —no en vano Pablo VI en la *Marialis Cultus*, n. 27, pide a los estudiosos investigar la acción del Espíritu Santo en María— no sólo el puesto que ocupa María dentro del eslabón que une al Resto de los pobres del antiguo y nuevo pueblo de Israel con Cristo, sino también la *receptividad activa* con que María contribuye a la floración de la Palabra dinámica de Dios que ya estaba como “semilla” en la historia y fructifica en su seno⁹, y la tensión histórica por donde la Hija de Sión tuvo que pasar a nivel teologal, maternal y existencial al verse traspasada por la espada de la Palabra divina en el curso de sus días (cfr. Lc 2,35). El peregrinaje de la fe de María adquiriría, de esta forma, unas dimensiones “típicas” en las que las crisis de fe del hombre moderno podrían encontrar un modelo auténtico para su actuar existencial y teologal en la historia.

3o. *La Cristología*, revisada a la luz de los estudios bíblicos encuadrados en el ámbito de la Historia de la Salvación, ha experimentado igualmente cambios profundos con los que, salvado el dogma en lo fundamental, la figura de Cristo resalta en dimensiones colosales para el hombre y el cristiano de hoy. Pero toda la problemática cristológica incide, necesariamente, en la mariología. Voy a indicar al menos algunos de los aspectos cristológicos que deberían tenerse presentes en cualquier estudio sobre el tema de María:

--Tal vez uno de los problemas que más resalten en este tema es el de la equívocamente llamada “Cristología ascendente” o “de abajo”, para oponerla a la antigua clásica “Cristología descendente” o “de arriba”¹⁰. El nuevo estilo de cristología, que tiene grandes seguidores¹¹, parte de una supuesta Trascendencia inmanente de Dios en la

⁹Lo que afirmamos quedará más claro en la segunda parte de este artículo cuando tratemos el punto sobre “la fe de María y la conciencia del misterio de su Hijo”.

¹⁰Si se llama “ascendente” o “de abajo” (en oposición a los tratados clásicos de cristología, contruidos a partir “de arriba”, tomando a Dios como punto de partida) es porque a partir de la “kenosis” histórica de Jesús se asciende al misterio de la Pascua en el que se desvela y confirma la realidad prepascual del Mesías, Hijo de Dios. Por otra parte, si la única (con diversas manifestaciones) y verdadera Palabra de Dios, que es Cristo, “asciende” al Padre es porque antes había “descendido” (cfr. Jn 1,1.10.14; Hbr 1,1–13; 2Co 4,6; Col 1,16ss) desde el comienzo de la historia. No se trata, pues, de eliminar el aspecto gratuito de la iniciativa divina, sino de subrayar el “kairós” o momento histórico de Cristo en el proyecto divino (cfr. Ef 1,3–14).

¹¹Entre este tipo de cristologías publicadas en español, podemos remitir al lector a: F.X.DURRWEL, *La resurrección de Jesús misterio de salvación*, Barcelona 1962; C.DUQUOC, *Cristología*, Salamanca 1974; W.PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1974; L.BOFF, *Jesucristo el Libertador*, Buenos Aires 1974. La obra de O.G.CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, Madrid 1975, puede ayudar a

historia, Transcendencia que desde el seno de María se hace personalmente presente en Jesús de Nazaret, en quien habitó plenamente la divinidad (Cfr. Col 2,9). Toda la existencia de Jesús fue una continua, ascendente y evolutiva condensación y revelación de la Palabra dinámica del Padre que se hizo carne y hueso en las entrañas de María y que se fue apoderando de Jesús, a través de su historia, hasta culminar plétoricamente en su existencia el día de Pascua. Es evidente que una cristología de este estilo resalta los valores humanos de Jesús, sin negar los divinos, pero rechazando toda especie de absorción del hombre Jesús por un Super-Yo divino de sabor netamente docetista.

— Como consecuencia de esta reflexión cristológica “de abajo hacia arriba” se comprenden mejor ciertas afirmaciones de algunos autores neotestamentarios (los discursos de Pedro en los Hechos y la teología de Juan y Pablo, por no citar sino algunos más evidentes) en las que nos dan a entender que era necesario (cfr. Lc 24,26) que el Hijo del Hombre pasara por una serie de acontecimientos para ser constituido como Mesías perfecto, Hijo de Dios y Emisor del Espíritu (cfr. Hch 2,36; 13,13; Rm 1,4; 14,9; 1Co 15,24-28; Fil 2,7-11; etc. y toda la teología de la “Hora” en S. Juan). De hecho la encarnación, vida pública, pasión y resurrección de Jesús son diversos momentos históricos que conforman evolutivamente un solo acto salvífico. F.X. Durrwel¹² ha descrito así este proceso:

“1o. La redención de la naturaleza humana es un drama que se desarrolló primeramente en Cristo; se presenta en El como una transformación santificante cuyos polos opuestos son: el estado de carne pecadora y la santidad de vida divina”.

“2o. Esta transformación se verificó en la muerte y en la glorificación como en un único misterio, pues la muerte no es término de la carne de pecado sino en cuanto desemboca en la glorificación, principio de vida”.

“3o. Vemos, además, que la muerte y la resurrección están ligadas al misterio fundamental de la encarnación. La muerte consume la voluntad inicial de ‘kenosis’, consagra la debilidad humana de Cristo y su privación de gloria; pero al mismo tiempo destruye el estado de ‘kenosis’ provocando la resurrección. Esta es la vida divina del Hijo de Dios, manifestada en la humanidad por la cual renunció a toda vida que no fuese de Dios; la resurrección es el misterio de la encarnación en su plenitud gloriosa”.

—Claro que todo esto, unido a los estudios de crítica literario-histórica de la Biblia, ha llevado en la cristología —a partir del hombre Jesús de Nazaret— a comprender la dimensión total de su vida divina, ya latente en El, pero que se intensificó, confirmó e hizo patente de una forma plena en la resurrección, donde se reveló en su totalidad Cristo e Hijo de Dios. Este hecho nos lleva también a tratar de comprender los Evangelios como la interpretación oficial que la fe postpascual de la

comprender esta problemática.

¹²Cfr. o.c. p. 77

Iglesia hizo del Hijo de María, pero también como unos datos que no siempre podremos tomar literalmente como históricos, lo que nos lleva a plantearnos serios problemas sobre la experiencia (digámoslo así, mejor que “conciencia”) evolutiva que el mismo Jesús tuvo sobre sus relaciones interpersonales con Dios-Padre desde su infancia hasta desprenderse de los límites del cuerpo carnal en la resurrección gloriosa. Este esfuerzo de la cristología actual para llegar al Jesús histórico, a través de la interpretación que de El hicieron los evangelistas —de la “Cristología” a la “Jesulogía”— no es solo para evitar una ideologización de la fe que, paradójicamente, se deduce del método desmitologizador de Bultmann, sino también porque la piedad cristiana quiere encontrar el substrato histórico del modelo de la misma humanidad por ser Jesús el Hijo del Hombre, nacido, a través de las genealogías humanas, de una mujer y de Dios (cfr. Lc 3,23–38; Mt 1,1–17; Gal 4,4; Rm 1,3).

Pero una cristología de este tipo, “hacia arriba”, vivida en la tensión evolutiva de la historia, cuestiona, necesariamente, muchas de las afirmaciones que tal vez se daban por demasiado evidentes en la mariología. En medio de la piedad filial y respeto que nuestra Madre se merece, parece honesto al menos hacerse preguntas como las siguientes: ¿Qué parte tuvo María, como personificación de los pobres de Yahweh, en la acogida de la simiente de aquella Palabra que al fructificar en su vientre produjo el ciento por uno? Ciertamente que la iniciativa de la sementera vino de arriba, pero ¿no es admirable la actitud de esta tierra fecunda que dio acogida y calor para que fructificara? Y si Jesús vivió la tensión evolutiva de la historia en su éxodo hacia el Padre, ¿cuál habrá sido la peregrinación de María por el camino de la fe al verse continuamente transpada por la espada de dos filos que fue su propio Hijo, la Palabra de Dios encarnada en su seno y cuyos ecos resonaban de una forma tan misteriosa y desconcertante? ¿Habrán que imaginarse a María conocedora, desde el momento de la anunciación al menos, de todo el misterio que en su hijo se realizaba? . . . Podemos igualmente preguntarnos a la luz del paralelismo de la cristología, que se esfuerza hoy día por no quedarse solamente en el “Cristo de la fe” sino que se remonta hasta encontrar al “Jesús Histórico”, si ¿no merecerá la pena reinterpretar las múltiples “florecillas” con que la fe postpascual de los evangelistas adornó la figura histórica de María? ¿No cabría interrogarse, también aquí, si lo que dice Pablo VI (*Marialis Cultus*, n. 38) —refiriéndose probablemente a diversas advocaciones y apariciones de María—, no habrá que aplicarlo a ciertas interpretaciones que la misma Biblia hace a veces de María? . . . ¿No hay duda de que haciendo un esfuerzo por responder a estas preguntas lograríamos presentar mucho mejor un rostro de María que sirviera más aptamente de modelo humano para los cristianos de nuestros días! ¿Entiendo que los golpes de la desmitologización no lograrían sino resaltar la figura a la vez sencilla y venerable de

la Madre de Jesús de Nazaret!

4o. *La Eclesiología* renovada por el Vaticano II nos presenta ante todo a la Iglesia como un pueblo, por una parte peregrino hacia la plenitud escatológica de Cristo y, por otra parte, tratando de realizar desde ya, con espíritu de auténtico servicio, el ideal del Reino de Dios en este mundo. Estos datos fundamentales, que tomamos prestados de la *Lumen Gentium* y de la *Gaudium et Spes*, retoman diversos aspectos que ya hemos subrayado en los puntos anteriores: la Iglesia se esfuerza por ser, en su peregrinar por el mundo, el "memorial" (en sentido bíblico), la celebración visible y eficaz de Cristo salvador, es decir, el "Sacramento" de Cristo (LG 1). Consciente de que su meta está más allá de la historia, caminando apoyada en el báculo de la fe entre luces y sombras, busca, mientras tanto, servir de luz a todos los hombres: dejándose traspasar por la Palabra encarnada que es Cristo, se esfuerza igualmente por comunicársela a los demás para ir preparando desde ahora el material del Reino definitivo (GS 38).

Dentro de estas perspectivas eclesiales resplandece la figura de María sobre todo como imagen, modelo, prototipo y arquetipo de este Pueblo peregrino. Es así como el mismo Concilio nos la presenta: "En Ella la Iglesia admira y ensalza el fruto más espléndido de la redención y la contempla gozosamente como una purísima imagen de lo que ella misma, toda entera, ansía y espera ser" (SC 103).

Pero cuando decimos que María es el "tipo" o "arquetipo" de la Iglesia la consideramos más bien como algo dinámico, como una fuerza ejemplar que imprime su sello en los que la imitan y, por consiguiente, causa en ellos lo que Ella significa. Esto supone que se compromete a realizar en los miembros de la Iglesia lo que Cristo ha realizado típicamente en Ella. María no solo recibe la Palabra de Dios sino que, en espíritu de servicio, la entrega al mundo sin egoísmo alguno, para que esta Palabra ilumine el camino de los cristianos. Por ser María el modelo dinámico que reproduce en los suyos lo que ella significa, se convierte también en Madre de la Iglesia, título viejo y nuevo, pero que al decir de Pablo VI es "la síntesis maravillosa que expresa el puesto privilegiado que el Vaticano II ha reconocido a la Virgen en la Iglesia".

5o. *La Liturgia* experimentó el cambio más profundo mucho antes del Vaticano II con la llegada de Cristo y la implantación de un culto "espiritual" que desacralizaba¹³ totalmente el camino ya iniciado por

¹³ Dejando de lado las obras relacionadas con el tema de la "secularización", queremos recordar algunas que tratan de los aspectos litúrgicos, vgr. O. CASEL, *El Misterio del Culto Cristiano*, San Sebastián 1953; C. CUBELLS, *Sentido religioso de la Liturgia*, Madrid 1964; A. AUBRY, *Le temps de la liturgie est-il passé?*, París 1968; T. MAERTENS, *Faut-il encore une Liturgie?* París 1968; y sobre todo las dos importantes obras de L. MALDONADO, *Secularización de la Liturgia*, Madrid 1970; *La violencia de lo Sagrado*, Salamanca 1974.

los antiguos profetas: "Es el amor lo que yo quiero y no el sacrificio, conocimiento de Dios y no holocaustos" decía Dios por Oseas (6,6) y lo hará suyo Cristo (Mt 9,13) llevándolo a la máxima radicalidad: No importa tanto adorar a Dios en el templo de Garizím o Jerusalén, sino "en espíritu y verdad" (Jn 4,20-23); no importa tanto el ministerio sagrado, cuanto un sacerdote-servidor al estilo de Melquisedek, o del Siervo de Yahweh o, mejor, de Cristo que da la vida por el pueblo (cfr. la carta a los Hebreos); no importa tanto un culto de sacrificios y víctimas externas, cuanto vivir existencialmente la ofrenda del propio ser (cfr. Rm 12,1); no es tanto cuestión de celebrar cíclicamente días, meses, estaciones y años (cfr. Gal 4,10; Col 2,16-20), cuanto hacer de toda la existencia un acto de adoración y ofrecimiento a Dios y los hermanos; no es el ministro del culto más liturgo cuando realiza ceremonias bellas, sino cuando vive plenamente su apostolado (cfr. Rm 15,16), etc. . .

El Vaticano II captó esta renovación plena de la liturgia y, sin negar el valor de las expresiones cúllicas, reconoció que el culto será verdaderamente cristiano cuando se dé más valor al espíritu que a los ritos, cuando sea un momento fuerte de la vida, cuando, como afirma la *Sacrosanctum Concilium*, n.10, sea "cumbre" y "fuente" de la actividad cristiana, es decir, de la vida de fe. De esta forma la liturgia ya no es simplemente una hermosa solemnidad religiosa, sino la celebración de los acontecimientos de la historia salvífica: "Memorial" o auténtica presenciarización de los acontecimientos salvíficos del pasado y del futuro que ahora se reviven en los signos y en la fe comprometida del momento actual, anuncio actualizado de la salvación de Dios que por Cristo atraviesa la historia construyendo desde ahora su Reino como presagio de la futura liturgia escatológica. . .

Así entendida la liturgia, bien se puede comprender cómo pudo haber sido no solamente la celebración "espiritual" que María hizo, con su propia existencia, de la historia salvífica de Cristo, sino también el estilo que debe tener todo culto mariano que quiera celebrar la fe como María lo hizo: María fue no solo el templo, morada y arca de la nueva Alianza por su maternidad divina, sino que tuvo las auténticas actitudes del verdadero adorador "en espíritu y verdad". Pablo VI (*Marialis cultus*. nn. 17-20) describe estas actitudes de María en tres expresiones: "Virgen oyente", porque escucha, medita y escudriña la palabra de Dios con oído de discípula; "Virgen orante", porque no solo alaba, agradece y bendice a Dios, sino que intercede, media y pide por los hombres; finalmente "Virgen oferente", porque ofrece su vida y la del fruto de sus entrañas al Padre y a la Iglesia como auténtica hostia agradable.

Por eso María resulta en el culto litúrgico un auténtico modelo para el hombre secularizado y para la religiosidad popular: celebrar el culto al estilo de María significa tener actitud de "oyente" de la palabra de Dios, para saber detectar, leer y escudriñar la presencia de Dios en el

mundo, en los acontecimientos, en las enseñanzas bíblicas y de la Iglesia, y sobre todo en las imágenes de Dios que son los hermanos, y de esta forma el culto se convierte en revelación profética que exige una respuesta comprometida; significa igualmente "orar", es decir, dar gracias a Dios y a los hermanos por todo lo que nos ofrendan como dones y regalos en la vida y, a la vez, interceder, con humildad y actitud de infancia espiritual, para que se colmen las lagunas de nuestras limitaciones y miserias; significa, finalmente, que las romerías, peregrinaciones y celebraciones de las diversas festividades marianas deben ir traspasadas por una actitud de "ofrenda" a Dios y servicio al prójimo para que la vida entera del hombre sea como una "víctima viva, santa, agradable a Dios" (Rm 12,1). ¿No será algo de todo esto lo que pretende realizar la piedad popular mariana, aunque el pueblo sencillo no sepa formularlo?

6o. *La Antropología*, estudiada en diversos niveles, aporta igualmente datos que pueden servir para profundizar y renovar el misterio de María. Tomamos aquí el término "antropología" en un sentido muy amplio y creemos que, al menos bajo ciertos aspectos, nos obliga a repensar algunos elementos de la teología, y en particular de la mariología, en el mundo actual:

Por una parte el cristiano secularizado —no el secularista— no admite dualismos antropológicos (como si el hombre fuera el compuesto de dos elementos que luchan entre sí), ni mucho menos históricos (como si la historia tuviera planos o compartimentos donde la naturaleza y gracia se contraponen o simplemente se yuxtaponen). La visión bíblica de la Historia de la Salvación se identifica cada día más con una visión humana profunda en la que Dios actúa, siempre, en y a través de las criaturas, sobre todo el hombre, y donde el mundo de lo maravilloso se explica sin recursos a un "deus ex machina", sino desde la situación inmanente de la trascendencia divina, bajo cuya mirada eficaz el hombre "decide personalmente su propio destino" (GS 14b). "El hombre es la única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo" (GS 24c), y esta autonomía relativa del ser humano, sea hombre o mujer, debe impelerle al compromiso que la misma fe exige y que a su vez explica científica y connaturalmente aún las manifestaciones maravillosas de la vida cristiana.

Por otra parte el proceso de secularización lleva consigo una desecularización correcta que empuja a la mujer a ocupar el puesto para el que Dios le proyectó (cfr. Gn 1,28—28; 2,18.23) y hasta donde Cristo la llevó: ser complemento recíproco, con el varón, de la humanidad, sin inferioridad de uno u otra (cfr. Gal 3,28). Superados así los tabúes sacrales dignamente, sin prejuicios de elementos accesorios de orden puramente biológico, la mujer debe situarse a la altura que le compete en la cultura, en la política, en la contribución al desarrollo de la

igualdad, justicia y paz, y ésto a nivel familiar y social. Es en esta complementariedad de lo femenino —como mujer, esposa, y madre— e igualdad con el varón, como se llega a la promoción a que se aspira.

Hay que añadir, además, que tal vez la mujer, por el instinto de intuición que tiene en los detalles, detecta mejor que el varón la presencia de Dios en el mundo. Y por ello hay otro aspecto, en parte antropológico, en parte teológico, que merece la pena resaltar sobretudo en el mundo latinoamericano: la religiosidad popular está impregnada profundamente de un halo femenino. No solo ha sucedido esto siempre en la fenomenología de las religiones —tanto de parte del sujeto adorador como del objeto o sujeto adorado—, sino que el cristianismo ha suplido con la devoción a María, aunque haya sido con manifestaciones no siempre las más ajustadas al dogma, un cierto machismo religioso que procede de un mundo patriarcal¹⁴ y de una cultura donde la mujer estuvo infravalorada con relación al varón.

Tal vez por ésto la piedad popular ha querido suplir con el culto a María una especie de complejo de culpabilidad y caballerosidad a la vez. Pero no es solamente cuestión de hablar de suplencias; el cristiano siempre supo que si María no es Dios es al menos la Madre de Dios, y esta realidad da al corazón humano una confianza casi absoluta en el poder de María. La devoción mariana muestra que la religiosidad popular envuelve elementos humanos que se deben respetar, so pena de suplantar, pisándolos, aspectos culturales del hombre concreto latinoamericano. ¡Es curioso observar cómo elementos religiosos de cultura pre o acristiana, casi desaparecidos en la actual sociedad latinoamericana, deben “canonizarse”, en el sentir de algunos antropólogos y pastoralistas y, sin embargo, éstos mismos contradictoriamente ridiculizan, a veces, los sentimientos más elementales de la actual manifestación religioso-mariana! . . .

Todos estos elementos de una teología antropológica exigen aportar datos a la mariología: Subrayando y enfatizando en la unidad de la historia salvífica el dinamismo transcendente del Espíritu, no se podrá menos de resaltar los valores humanos y en concreto el aporte autónomo y libre con que María hace progresar y realizar esta historia salvífica, tan humana como divina:

—En una teología antropológica secularizada “la figura de la Virgen no defrauda esperanza alguna profunda de los hombres de nuestro tiempo y les ofrece el modelo perfecto del discípulo del Señor: artífice de la ciudad terrena y temporal, pero peregrino diligente hacia la celeste y eterna; promotor de la justicia que libera al oprimido y de la caridad

¹⁴Es cosa curiosa observar las pocas veces que la Biblia compara a Dios con una mujer, aunque no falta, vgr. Is 49,15; Sal 25,6; 116,5; Is 66,13 (Dios es como una madre que no se olvida de su hijo o lo consuela); Prov 8,22–26; Sir 24,9; 1Cr 24,30 (la figura femenina de la sabiduría divina); Lc 13,34 (Jesús, como una madre, reúne a los hijos de Jerusalén).

que socorre al necesitado, pero sobre todo testigo activo del amor que edifica a Cristo en los corazones" (*Marialis Cultus*, n. 37).

—Igualmente, sin olvidar la complementariedad que lo femenino aporta a la humanidad y presentando a María, madre, esposa y virgen como "modelo eximio de la condición femenina" (*Marialis Cultus*, n. 36), habrá que superar todo extremismo machista, sin exageraciones sentimentales, pero también sin mezquindades de espíritu.

—Y de la misma manera, en una auténtica promoción de la mujer, en conformidad además con los sentimientos del mundo actual, pero también del Evangelio, superando tabúes sacrales de tipo sexual, no cabe exaltar, ni siquiera en María, aspectos de orden puramente biológico de forma que otros valores superiores, o simplemente diversos, dentro del mismo acontecimiento sean infravalorados. ¡Uno piensa si no será así como se ha presentado muchas veces la virginidad de María!

7o. *El movimiento ecuménico* debería ser también un punto de partida para una auténtica renovación o profundización de la mariología. Es de todos conocido cómo hay elementos mariológicos que a veces son ocasión de ruptura entre los hermanos. Y no debiera suceder que la Madre de todos sea ocasión de discordia entre la familia. Por éso el Vaticano II ruega que "en las expresiones o palabras se evite cuidadosamente todo aquello que pueda inducir a error a los hermanos separados o a cualesquiera otras personas" (LG 67).

Pero, una teología mariana que quiera servir al movimiento ecuménico con honradez debe "exponer claramente toda la doctrina". Porque "nada hay tan ajeno al ecumenismo como ese falso irenismo que daña a la puerza de la doctrina católica y oscurece su genuino y definido sentido. Pero al mismo tiempo la fe católica hay que exponerla con mayor profundidad y con mayor exactitud, con una forma y un lenguaje que la haga realmente comprensible a los hermanos separados" (UR 11).

¿No cabría preguntarse, al hacer aplicación concreta de estos principios a la mariología, si verdades como la de la mediación de María han sido expuestas con la "profundidad y exactitud" que verdaderamente tienen? ¿No cabría decir algo parecido con el tema de la virginidad de María? ¿No estarán en esta misma línea también otros dogmas marianos sobre los cuales vamos a hacer un esfuerzo de profundización a continuación? O, al menos, siguiendo al Decreto sobre el Ecumenismo y en un diálogo franco con nuestros hermanos, ¿nos hemos preguntado si, al exponer las doctrinas marianas dentro del conjunto del dogma, hemos tenido presente "un orden o jerarquía en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el alcance de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana" (UR 11)?

2. Algunas pistas particulares para una renovación y profundización mariológica

Escapando de los extremismos que nos indica la *Lumen Gentium* n.67, sobre la “falsa exageración” y la “mezquindad de espíritu”, hay que hacer un esfuerzo por presentar a María “sin atenuar su carácter singular” (*Marialis Cultus*, n. 32). Pero tal vez es aquí donde está, a mi modo de ver, el “cardo quaestionis” en lo relacionado con la mariología. Porque, por una parte, se tiende fácilmente a resaltar lo que hubo de excepcional, de privilegiado y “singular” en María, vgr. la concepción inmaculada, el conocimiento o conciencia que María tuvo del misterio de su Hijo, la forma milagrosa de concebirle y darle a luz, la excepcional ascensión antes del final de los tiempos en cuerpo y alma a los cielos, etc. . . . y, por otra parte, se propone a María como modelo, imagen y figura para imitarla. . . ¿Cómo poder imitar realidades tan profundas que Ella misma obtuvo gratuita y excepcionalmente? ¿Es que acaso de esas realidades excepcionales no se deriva ya una espiritualidad inimitable? ¿Valdrá decir que hay otros muchos aspectos en los que María puede ser imitada, cuando sólo unos aspectos como éstos cambian necesaria y totalmente la realidad existencial de María? y ¿no será de ahí de donde surge esa “dificultad de encuadrar la imagen de la Virgen. . . en las condiciones de vida de la sociedad contemporánea y, en particular de las condiciones de la mujer”, tal como afirma Pablo VI (*Marialis Cultus*, n. 34)?

Pienso, sin embargo, por lo dicho más arriba, que sin negar la *excepcional singularidad* de María, cabe preguntarse si, afirmando la gratuidad de lo alto que por parte de Dios nunca suele fallar para con ninguno de los humanos, ¿no habrá que subrayar o resaltar más que nada *la intensidad de receptividad activa* con que María respondió excepcionalmente a la gracia? Eliminando el dualismo histórico y partiendo del hecho de que toda la historia está atravesada por la gracia de Dios, ¿no habrá que recalcar más bien la acogida excepcional y singular con que la Virgen pobre se dejó atravesar por la Palabra dinámica de Dios que desde el principio creó y da consistencia a la historia toda?

Esto me parece ser lo más exacto y en conformidad con una lectura crítica del Evangelio, tal como nos vamos a esforzar por explicitar con relación incluso a los puntos que precisamente más se suelen resaltar desde el ángulo de la “singularidad”, “excepción” o “privilegio”: la conciencia de María sobre el misterio de su Hijo, la Inmaculada Concepción, la Virginitad y la Ascensión a los cielos. Veámoslo brevemente.

a. *La fe de María y el conocimiento del Misterio de su Hijo.* El problema que aquí se plantea es grave: Tradicionalmente se nos presentó la figura de María como “llena de gracia” desde el momento de su concepción, y de allí se dedujeron algunas consecuencias íntimamente

ligadas con el "conocimiento" experimental que ella tenía de Dios, llegando, en algunos autores, poco menos que a poner en María, junto a su fe de peregrina, una visión intuitiva de Dios. Pero sobre todo a partir del momento de la anunciación, cuando el arcángel Gabriel le informó en Nazaret sobre el futuro de su maternidad, María, para dar su aceptación a la propuesta divina, habría sido aleccionada suficientemente sobre la naturaleza del que había de nacer en sus entrañas. Y, a pesar de que el ángel no dijera con palabras explícitas que el fruto de María era Dios o el Hijo de Dios, los especialistas de la exégesis no dudaban en afirmar que el diálogo entre el enviado de Dios y María dejaba en claro, con el lenguaje bíblico anticotestamentario —el mejor que una piadosa israelita podía entender—, que en el vientre de María se iba a hacer presente el Mesías prometido en los oráculos de los grandes profetas Natán (2S 7,12-17), Sofonías (3,14-18), Isaías (11, 1ss; 9,6-7), Daniel (7,4). . . , de forma que la presencia real que Yahweh estableció en medio del Arca de la alianza (2S 6,1-11), en la Tienda de la reunión (Ex 40, 34-35) o en el Templo de Jerusalén (2Cr 5,11-14), ahora, en una nueva "shekinah" de la nube del Espíritu Santo (cfr. Ex 13,22; 19,16; 24,16; Lc 1,35; 9,34), como expresión de la gloria de Dios (Jn 1,14), se iría a posesionar de la nueva israelita que como auténtica Hija de Sión quedaba convertida, de esta forma, en la nueva Arca de la alianza como morada de Dios y templo vivo de la presencia de Yahweh. Por ello también el Hijo nacido de Ella sería el "Santo" (título divino, cfr. Mc 1,24; Is 6,3; Lv 11,44-45; 19,2; 20,7; 21,8; 22,32 . . .) y se llamaría "Hijo del Altísimo" (Lc 1,32) o "Hijo de Dios" simplemente (Lc 2,35). De donde se desprendía que, ante la propuesta del ángel, María comprendió la realidad y naturaleza del misterio de su Hijo.

Cierto que de todo esto no se deducía que María sacara inmediatamente todas las consecuencias teológicas que se derivan de la naturaleza divina de su Hijo, pero poco a poco meditando en su corazón todas estas cosas (cfr. Lc 2,19.51) que "no comprendía" (cfr. Lc 2,49) al principio, habría ido progresando en la profundización de la divinidad de su Hijo y así pudo acudir confiadamente a la omnipotencia divina ya en Caná (cfr. Jn 2,3-12), sufrió el traspaso con que la misma palabra divina le atravesó, incomprensiblemente casi para Ella, en la Cruz (Jn 19,25ss) y, aunque el Evangelio no diga nada al respecto, sería una falta de relación poco filial que el Resucitado en el día de Pascua no se apareciera antes que a otros a su Madre que, de esta manera, esperaba conscientemente la venida del Espíritu Santo sobre el Colegio de los Doce en el cenáculo (cfr. Hch 1,14). En consecuencia resulta claro, en esta hipótesis, que María tenía conciencia plena, aunque siempre en progreso, de la mesianidad y divinidad de su Hijo, con todo lo que esto implicaba para su fe,¹⁵ al menos entendida ésta bajo el aspecto intelec-

¹⁵ Bastaría leer, para comprender mejor lo que aquí decimos, no solo los clásicos

tual.

Ya hace años, sin embargo, autores serios como Guardini y Schmaus¹⁶, por no citar sino algunos, comenzaron a poner en duda tal presentación de la fe de María. Y esto no lo hicieron por motivos simplemente de "irenismo" ecuménico, ni por un concepto más o menos existencial-vital de la fe y ni siquiera por resaltar incluso el mérito de María en su vida, sino también y sobre todo por tratar de ser más fieles a los mismos textos evangélicos y a la misma tradición patristica que siempre exaltó la grandeza de María a causa de su fe: "Bienaventurada... porque creíste", lo que no parece conciliarse plenamente ni con la visión intuitiva de María ni tampoco con el conocimiento pleno de la realidad de la naturaleza divina de su Hijo durante el estado de "kenosis" de Este. Hoy día, tal vez, esta nueva opinión adquiere una fuerza insospechada, no solo por esos motivos, sino sobre todo por una nueva impostación del problema.

Porque hay que reconocer que si los Evangelios de la Infancia, en particular el de Lucas, los leemos dentro de un contexto de género literario puramente histórico, la opinión tradicional sería la más segura. Pero, en definitiva, es ahí donde está el gran problema. Después de los últimos estudios de la crítica literaria¹⁷ ¿podremos continuar leyendo Lc I-II de la misma manera? En esa atmósfera de pentecostés pre-encarnacionista en que están envueltos estos capítulos, ¿no cabrá preguntarse, mucho más que del resto de los Evangelios, si no habrán sido redactados a la luz de la posterior revelación postpascual? La intención de los evangelistas ¿habrá sido la de darnos una pequeña biografía histórica de los primeros pasos de Jesús o, más bien, teologizando sobre los primeros acontecimientos de la Palabra encarnada, se habrá pretendido, con una finalidad mucho más pastoral, presentar a una serie de personajes, entre los que ciertamente resalta singularmente María como el auténtico discípulo cristiano que recibe realmente en lo más íntimo de su ser la Palabra divina? En una palabra, ¿podremos continuar leyendo como historia real y verdadera todos y cada uno de los aconte-

manuales de mariología —por no hablar de los libros piadosos, devocionarios y novenarios—, sino las breves pero eruditas *Notas Críticas y Complementarias* que J.M. ALONSO pone al final de la obra de M.SCHMAUS, *La Virgen María* (Tomo VIII de su "Teología Dogmática"), Madrid 1963.

¹⁶ O.C. en la nota anterior.

¹⁷ Cfr. A.G.WRIGHT, *The Literary Genre Midrash*, New York 1967; R.L.DEAUT, "A propos d'une définition du midrash", en *Biblica* 50 (1969) 395-403; O.DA SPINETOLI, *Introduzione ai vangeli dell'infanzia*, Brescia 1967; S.MUÑOZ-IGLESIAS, "El género literario de la Infancia en S. Mateo", en *Estudios Bíblicos* 17 (1958) 243-173; S.LYONNET, *Le récit de l'Annonciation et la maternité divine de la sainte Vierge*, Roma 1954; R.LAURENTIN, *Exégèse et théologie de Lc I-II*, Paris 1957; P.GAECHTER, *María en el Evangelio*, Bilbao 1959; X.L.DUFOUR, "L'annonce à Joseph", en *Etudes de l'Évangile*, Paris 1965, p. 69ss.

cimientos y palabras de los Evangelios de la Infancia o, más bien, como una interpretación postpascual que la Iglesia apostólica hizo al pensar en los primeros fieles cristianos, como Isabel, Zacarías, Juan, Simeón, Ana, los pastores, los magos, José y... María sobre todo, y en los primeros pasos de Jesús de Nazaret? ¡Todo hace pensar que esta opinión es la que está más cerca de la realidad histórica y teológica!

Por otra parte, a partir de los datos sobre la unicidad de la historia salvífica —donde toda la historia está atravesada por la Palabra dinámica de Dios (cfr. Hbr 1, 1-3; Gn 1,3; 2 Co 4,6; Col 1,16s), una Palabra que estaba en Dios y era Dios, que estaba ya en el mundo, aunque el mundo no la conocía, que se hizo carne y puso su tienda en María (cfr. Jn 1,1.10.14) y que desde el primer momento se posesionó personalmente del fruto de sus entrañas— y de una cristología “ascendente”, el problema de la conciencia que Jesús tuvo sobre el misterio de sí mismo —en quien poco a poco la divinidad se fue apoderando de su ser hasta habitar plenamente en El (Col 1,19; 2,9; Ef 4,12-13) y ser constituido, por la resurrección, en “Kyrios” (cfr. Fil 2,9-11; Hch 2,36; Rm 14,9) e Hijo de Dios (cfr. Hch 13,33; Hbr 1,5; 5,5; Rm 1,4)—, se plantea más radicalmente de lo que antiguamente se hacía. Y aunque sea cierto que Jesús experimentó de una forma completamente singular y distinta a la de cualquier otro piadoso israelita la presencia real de Dios en Sí mismo, —pudiéndole llamar con toda exactitud “Abbá” (Papá)¹⁸ (cfr. Mc 14,36; Rm 8,15; Gal 4,6)—, concluir de ahí, sin más, el hecho positivo de una conciencia teológica de Jesús sobre la identidad de la naturaleza de su persona con la divinidad, ¡es saltar precipitadamente su historia y su cruz para sumergirse en la Pascua!

Ahora bien, en virtud de todo lo que en forma necesariamente esquemática hemos indicado, ¡cabe preguntarse si María se habrá encontrado en una situación superior a la de su propio Hijo y si los Evangelios anuncian con tanta evidencia la conciencia de su maternidad divina en el momento del “sí” para la encarnación divina!

A la luz de los datos de la exégesis bíblica actual, todo hace pensar que María, admitiendo incluso una peculiar experiencia del misterio profundo de su Hijo-Dios, tuvo que pasar también por la noche oscura y terrible de la fe. Y en este sentido es como tal vez mejor pueden explicarse las palabras del profeta Simeón a Ella dirigidas: “¡A tí misma una espada atravesará tu alma!” (Lc 2,35). ¡No habrá sido esa misma

¹⁸ El hecho de que esta palabra pueda considerarse entre las “ipsissima verba” de Jesús, como reconocen la mayor parte de los críticos, supone y exige que El tenía una experiencia plena de que sus relaciones con Dios, de forma diversa a la de los demás humanos, eran plenamente filiales y, por consiguiente, podía llamarle confiadamente “Abbá” (padre, o mejor, papá). Pero de esta experiencia psicológica ¿se puede pasar a concluir, sin más, una conciencia filosófico-teológica sobre la realidad de su filiación natural divina?

Palabra de Dios, substancialmente presente en su Hijo, y de la que el autor de la carta los Hebreos (4,12) dice que es "viva, eficaz y más tajante que una espada de dos filos; penetra hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la médula, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón", la que atravesó toda la existencia de María? Y si el capítulo VIII de la *Lumen Gentium* nos propone a María como modelo escatológico de un Pueblo peregrino, ¿no será porque antes Ella tuvo que experimentar también, como todo fiel discípulo de Cristo, el tortuoso camino de los extranjeros (cfr. 1P 1,1) que peregrinan confusamente en la fe y no en la visión (cfr. 1Co. 13,12; 2 Co 5,7)?¹⁹.

b. *El "privilegio" de la Inmaculada Concepción.* Desde la definición dogmática de Pío IX, en 1854, tal como está enunciada en la Bula *Ineffabilis Deus*, todo católico admite que "la Bienaventurada Virgen María en el primer instante de su concepción, por privilegio singular de Dios, en previsión de los méritos de Cristo, fue preservada inmune de toda mancha de culpa original".

Es de todos bien conocido el largo camino que tuvo que recorrer la teología hasta llegar a esta formulación dogmática que nacía no solo de la generosidad de los corazones cristianos para con su Madre, sino también de la manifestación del pensamiento mismo de los antiguos, desde diversas sugerencias bíblicas (cfr Gn 3,15; Lc 1,28) y algunas afirmaciones de los más antiguos Padres de la Iglesia, hasta llegar a los teólogos medioevales, sobre todo el sutil Duns Escoto. Cuando Pío IX proclamaba el dogma, no hacía sino entregar el fruto maduro que el "sensus fidelium" había ido madurando bajo la luz del Espíritu Santo al pensar en el papel de María en el misterio de Cristo y del Pueblo de Dios.

Desde entonces no debe existir duda para un católico sobre la realidad de la Inmaculada Concepción, tanto en su aspecto negativo —carencia de toda clase de pecado, incluso el original—, como en el positivo —plenitud relativa de gracia—. Pero, dejando en claro todo esto, el teólogo actual puede plantearse algunos problemas²⁰, que no van directa ni indirectamente contra la realidad de este dogma, sino sobre la

¹⁹Tal vez sea éste uno de los grandes aciertos del —en general— buen librito de M.Thurian, cfr. o.c.

²⁰De diversas formas han sido ya planteados por diversos autores modernos, vgr. E.D.O'CONNOR, "Modern Theories on original Sin, and the Immaculate Conception", en *Marian Studies*, XX (1969) 112-136; A.VANNESTE, "Le dogme de l'Immaculée Conception et l'évolution actuelle de la théologie du péché originel", en *Ephemerides Mariologicae*, 23 (1973) 77-93; J.M.ALONSO, "Cuestiones actuales IV: ¿Desmitologización del dogma de la Inmaculada Concepción de María?", en *Ephemerides Mariologicae*, 23 (1973) 95-120; A.DE VILLALMONTE, "La Teología del Pecado Original y el Dogma de la Inmaculada Concepción", en *Salmanticensis*, XXII (1975) 25-58.

forma un poco diversa como hoy día puede entenderse otro dogma: el del pecado original en general. Pues de todos es sabido cómo en los últimos años²¹, a la luz de los estudios bíblicos, teológicos y antropológicos, se ha tratado de iluminar la doctrina de este dogma desde otros ángulos, no para negarlo tampoco²², sino para comprender mejor la naturaleza de una realidad que en la teología de siempre envolvió demasiados misterios que es bueno tratar de comprender y explicar al hombre de hoy, para quien no valen generalmente razones de simple autoridad o de simple encubrimiento con mantos sacrales de tabúes misteriosos. Por ello se ha hecho un esfuerzo, tratando de ser fieles a la palabra de Dios y al hombre moderno, para explicar mejor la naturaleza del pecado original.

Porque hay que reconocer que siempre fue difícil comprender muchos de los aspectos del pecado original, sobre todo el "originado": siempre fue difícil entender que "todos" en absoluto habían pecado "en Adán"; que este pecado-culpa, con sus consecuencias, se transmitía por generación natural a todos los descendientes; que este pecado implicaba la privación de la gracia y, por consiguiente, quien moría en este estado se veía igualmente privado de la amistad divina; que este pecado se contraía libremente²³ por la solidaridad de "naturaleza" con Adán que pecó voluntariamente, pues sin dicha libertad de

²¹ Sería prolijo enumerar aquí la multitud de estudios que han aparecido en los últimos años sobre el tema del pecado original. Nos permitimos, sin embargo remitir a algunas exposiciones que hemos utilizado más, vgr. desde el punto de vista bíblico S. LYONNET, "Le sens de *ef'ô* en Rm 5,12 et l'exégèse des Pères grecs" en *Biblica*, 36 (1955) 436-457; "Le péché originel et l'exégèse de Rm 5,12-14", en *Recherches de Science Religieuse*, 44 (1956) 63-84; "Le péché originel en Rm 5,12. L'exégèse de Pères grecs et les décrets du Concile de Trente", en *Biblica*, 41 (1960) 325-355; S.G. DE CARREA, "El pecado original en Rm 5,12-21", en *Naturaleza y Gracia*, 17 (1970) 3-31; desde el punto de vista teológico, P. SCHOONENBERG, "El hombre en pecado", en *Mysterium Salutis*, II/II, Madrid 1969, pp. 943-1042; *Pecado y Redención*, Barcelona 1972; U. BAUMANN, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg, 1970; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original*, Salamanca 1973; D. FERNANDEZ, *El pecado original, ¿Mito o realidad?*, Valencia 1973.

²² Disentimos, por ello, de algunos autores que directa o indirectamente terminan por negarlo. Sin negar su existencia, creemos que los nuevos avances de las ciencias teológicas exigen, sin embargo, una reformulación que salve los verdaderos datos de la revelación y de las ciencias humanas actuales.

²³ Son conocidos los esfuerzos y alambicamientos por que pasaban los teólogos, vgr. I. F. SAGUES, en el tratado "de peccato originali", Tomo II de la *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid 1952, pp. 916-934, para defender la voluntariedad o libertad del pecado originado y no caer en los errores de Bayo condenados (1567) por S. Pío V (cfr. Denz 1046-1049). Creemos, con Flick-Alszeghy (o.c. pag. 202), que en la base de todo estaba un error de perspectiva: aunque la teología aplicaba al pecado originado el término de "pecado" en sentido "análogo" al de los pecados "personales", en la práctica trataba ambas realidades de forma unívoca.

la naturaleza no habría pecado, pero que, misteriosa y contrariamente al optimismo paulino en Rm 5,12ss, la redención total y para todos en el nuevo Adán no era tan fácil explicar sin una dimensión más "personal"; que junto con el pecado original el hombre se veía privado de otros muchos dones que perdía intrínsecamente al verse herido en su misma naturaleza, o al menos extrínsecamente por la necesaria inclinación al mal a que se veía impulsado por la atmósfera de corrupción en que está envuelto. . . . Cierto que, como el "nudo gordiano", estos problemas se resolvían mágicamente diciendo que la realidad y concepto de "pecado" —aplicados al "personal" y al de la "naturaleza" u original— no son "unívocos", sino "análogos". Pero esta solución resolvía tanto, que, en definitiva, dejaba las cosas en igual o peor estado, sobre todo porque a la hora de la verdad tampoco se prestaba demasiada atención a dicha distinción para sacar las debidas conclusiones de dicha "analogía" o "desemejanza semejante".

Hoy día resulta difícil, a la luz de los estudios etnográficos y antropológicos, continuar pensando de la misma forma, a menos que tomemos muy en serio la naturaleza y concepción analógica del "pecado" originado y tratemos de comprenderlo de una manera más conforme con las explicaciones científicas de la historia y en particular de la protología. Por otra parte, el estudio crítico literario e histórico de los primeros capítulos del Génesis, en los que se nos describe la situación religiosa del hombre primero, lo mismo que la exegesis más literal y científica de Rm 5,12ss, nos llevan no a negar la existencia universal del pecado original, pero sí a comprenderlo de otra forma, lo que nos conduce también a comprender mejor de qué fue liberada María en su concepción al verse sin pecado original²⁴.

A la luz sobre todo de la traducción más exacta de Rm 5,12: "Así como por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron. . ." y de su interpretación, dentro del contexto paulino y lo que fue la exegesis patrística, de los griegos sobre todo, podríamos explicar la naturaleza misma del pecado original de la siguiente manera:

Dado que en la carta a los Romanos el "pecado" (en singular) es una fuerza poderosa que arrastra hacia el mal —que en la Biblia generalmente se designa con el nombre de "codicia" (cfr. Ex 20,17; Num 11,34; Rm 7,7; 1Co 10,16). . . ; dado que entra en el mundo por culpa del hombre y no de Dios (cfr. Rm 5,12; Gn 3,1—13)²⁵ y es la que arrastra a cometer los pecados personales que implican la muerte de todos,

²⁴Una visión diversa a la nuestra en el planteamiento negativo ("inmunidad de toda mancha de culpa") del dogma de la Inmaculada Concepción, aunque parecida bajo el aspecto positivo del mismo ("llena de gracia"), puede verse en A.VILLALMONTE, O.C.

²⁵Los que niegan simplemente la realidad del pecado originado o la reducen a

“ya que todos pecan” personalmente (obsérvese el cambio profundo de traducción del “*ef'ô pantes hémarton*” no por el relativo “*en el cual todos pecan*”, que nada tiene que ver con el original griego, sino por “*ya que todos pecan*”). . . ; y dado que *en los renacidos* por el bautismo (cfr. Rm 6,4; 8,1; Denz. 792) no hay nada de pecado, a pesar de que se conserva la “codicia” o “concupiscencia”. . . , todo hace pensar que, si analizamos tanto el pecado original “originante” (cfr. Gn 3,1-13), prototipo dinámico del pecado de todos los hombres, como el pecado original “originado” (cfr. Rm 5,12; 7,7; 1Co 10,16; Num 11,34; 14,4-34, que son un buen comentario del Ex 20,17; Dt 5,18), la naturaleza del pecado originado sería: por una parte y primordialmente el egoísmo, la “codicia” o *rebelión contra la propia limitación*, el no querer aceptar el hombre su condición de creatura y pretender ser más, al margen del mandato de Dios y no según el proyecto divino, que es lo que los antiguos llamaban “soberbia”, “desobediencia”, etc. . .²⁶; por otra parte, este egoísmo y codicia (cfr. Gn 2-3; Rm 7,7; 5,12), ávidos de impaciencia y violencia escatológica por realizarse, desembocan en una serie de opresiones despiadadas (cfr. Gn 4-11) e injustas con las que se “aprisiona la verdad con la injusticia” (Rm 1,18), creando una “hamartiosfera” (cfr. Rm 1,18-3,20) o legalización misma del pecado que lleva a *la institucionalización de la codicia misma* en sistemas concretos de vida que envuelven al mundo entero en la culpa o “pecado del mundo” (cfr. Jn 1,29). Es así, debido a esta codicia y a esta hamartiosfera --institucionalizada por el egoísmo, y no a la inversa (cfr. Mc 7,20-23)-- como todos los hijos de Adán nacen orientados a cometer nuevos pecados personales.

Aplicando este breve esquema a la mariología, tendríamos más o menos lo siguiente: Por el bautismo, cuando en la nueva generación por y en el Espíritu (cfr. Jn 3,3-8) la fuerza, luz y vida del Espíritu de Cristo resucitado se apodera del cristiano (cfr. Rm 6,8), no desaparece la codicia o “concupiscencia” (cfr. Denz 792) como si se “borrara”, pero queda totalmente contrarrestada por el nuevo dinamismo que le da luz y fuerza suficientes para vivir en la calidad de hombre de fe, con humildad y aceptación de su creaturidad y dependencia de Dios, en la

la sola limitación humana, deberán explicar los datos bíblicos y de experiencia sobre la triste realidad de la universalidad del mal sin verter dicha culpabilidad en Dios que todo lo hizo bien.

²⁶ Del Gn 1-2 se desprende que el hombre fue creado bueno, pero limitado. La aspiración a superar la propia limitación no es tampoco un pecado, sino algo querido y mandado por Dios. Pero el Gn 1-2 también sugiere la forma auténtica de autorrealizarse según el plan de Dios: dominando o transformando el universo para ponerlo al servicio del hombre y de todos los hombres. Cuando el hombre quiso superar su limitación sin el sudor del rostro y sin servir a los demás, creyó encontrar una forma rápida y casi mágica (pecado de violencia e impaciencia escatológica) echando mano al fruto prohibido, es decir, en el lenguaje de hoy día: “pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios” (GS 13a) o de su mandato.

actitud de pobreza evangélica o infancia espiritual, que a su vez va creando una “hagiosfera” o atmósfera de santidad que le llevan a transformar incluso las estructuras dentro de la verdad y justicia cristianas; celebrando y viviendo el bautismo de esta forma, el hombre bautizado vive plenamente en la justicia y santidad verdaderas, es decir, sin pecado original. De la misma forma podríamos decir que María fue bautizada por el Espíritu desde el momento de su concepción: desde el momento de su entrada al mundo se encontró en la misma situación (aunque de forma plena e intensiva) en que se encuentran los cristianos renacidos por y en el bautismo; en virtud de los futuros méritos de su Hijo, María poseía plenamente el Espíritu, es decir, el Dinamismo de la Palabra encarnada del Padre, y se dejaba iluminar y arrastrar por El en todo momento, de tal manera que en vez de permitir la seducción de la codicia o ambición, vivió su condición de perfecta creatura, totalmente abierta a la riqueza de lo alto; aceptó en y por la fe la situación de pobreza radical, Ella, la Creyente, la que solo se apoyó en el báculo de su fe para peregrinar hacia Dios; la que aceptó la Palabra y se dejó atravesar por ella hasta su misma alma dándole vueltas y vueltas en su corazón; la que no se rebeló contra su propia limitación creatural; la que desde el comienzo mismo de su vida sobresalió “entre los humildes y pobres del Señor, que confiadamente esperan y reciben de El la salvación” (LG 55); la que, en actitud contraria a la de Adán y Eva, fue pura receptividad activa que, consciente de la grandeza de su creatura de Dios, vivió desde el comienzo de su vida lo que explicitó el día de la anunciación: “He aquí la sierva del Señor; hágase en mí según tu palabra” (Lc 1,37); la que con su esfuerzo y trabajo cotidiano transformó calladamente el universo y sirvió a los demás: así se autorrealizó como mujer, no al margen, sino según el plan de Dios.

De esta forma María, aunque sintiera las tendencias de la codicia o concupiscencia, como los cristianos bautizados la sienten —sin que sea verdadero pecado en ellos (cfr. Denz. 792)—, no se dejó arrastrar por la fuerza del mal, ni sucumbió ante el ambiente de pecado creado por el hombre egoísta, sino que se sobrepuso en todo momento y creó el ambiente propicio de “hagiosfera” en la que creció la Palabra encarnada de Dios que acabó destruyendo la injusticia institucionalizada, “cargando el pecado del mundo” (Jn 1,29) y formando otra estructura de “hombre nuevo” y “creatura nueva” (Cfr. Ef 2,15; 2,10.24; Col 1,19s; 2Co 5,17; Rm 5,12ss; 6,4; etc.). ¿No se ve, así, a María como auténtico modelo de los cristianos, sin sacarla de la esfera de los humanos y viviendo, por otra parte, el proyecto mismo de Dios? ¿No estará todo esto más en conformidad con el mismo Evangelio y con los sentimientos de un cristiano del siglo XX? ¿No se ve, así, resplandecer más la iniciativa de la gracia y los méritos de María?

c. *La Virginitad de María.* Desde el Símbolo de los Apóstoles,

pasando por los más antiguos Padres de la Iglesia y el Magisterio ordinario de todos los tiempos, la Iglesia ha otorgado a María el título de "siempre Virgen", para indicar con ello su total integridad antes, durante y después del parto. Ha sido esta una afirmación tan querida del pueblo cristiano que de hecho el nombre común de "virgen" ha pasado a ser el nombre propio de María, "la Virgen".

La tradición secular de esta creencia se enraíza en la misma Escritura: Según S. Mateo (1,22s) ya estaba preanunciado por el profeta Isaías (7,14) cuando dijo: "He aquí que la Virgen (*'almah*) concebirá y dará a luz un hijo a quien pondrá por nombre Emanuel". Según S. Lucas (1,34ss) el angel Gabriel anuncia categóricamente la concepción virginal de Jesús: "El Espíritu Santo vendrá sobre tí y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será Santo y será llamado Hijo de Dios". Y Mateo es quien también afirma la realización misma de la promesa en cuanto a la concepción y el alumbramiento.

Sin pretender dudar en lo más mínimo de una verdad tan constantemente afirmada desde el comienzo de la Iglesia hasta nuestros días, y tan querida del pueblo de Dios, cabe decir, sin embargo, que tal vez también a través de la historia se ha resaltado más el aspecto de la virginidad de María que la concepción virginal de Jesús y, aunque sean verdades correlativas, ya desenfocan un poco el objetivo de las narraciones evangélicas (más cristológicas que mariológicas); igualmente se ha subrayado más el hecho mismo de la virginidad que su significado, cuando es bien sabido que en la historia bíblica normalmente es *el significado del hecho* lo que se pretende enseñar, más que el acontecimiento mismo. Todo ésto, unido a ciertas reminiscencias sacrales, docetas y maniqueas, ha llevado a resaltar de tal forma la materialidad de la concepción virginal de María que en definitiva, con ello la Virgen ha quedado más como un modelo maravilloso para admirar en la hornacina de los santos que como imagen a imitar en el realismo de la vida, pues ni siquiera la "virginidad consagrada" puede tener la fecundidad material que tuvo la de María.

Dejando a un lado multitud de problemas en los que andan metidos los biblistas y teólogos sobre los cuales todavía no han llegado a la unanimidad en las conclusiones²⁷ —tales como: la explicación profunda de las genealogías (cfr. Lc 3,23; Mt 1,16); lo que pudo ser según el resto de otras tradiciones evangélicas (cfr Mt 12,46—50 y par.) o paulinas (cfr. Gal 4,4; Rm 1,3) y su auténtica interpretación; la intención e

²⁷Cfr. el documentadísimo estudio, sobre los debates en cuestión, de E. VILLARI, "A Exegese Moderna diante da Virgindade de Maria", en *Revista Eclesiástica Brasileira*, 34 (1974) 375-398, y en J.M. ALONSO, "Cuestiones actuales: la concepción virginal de Jesús, I, En autores protestantes", en *Ephemerides Mariologicae*, 21 (1971) 63-109; y "Cuestiones actuales, II, La concepción virginal entre católicos", en *Ephemerides Mariologicae*, 21 (1971) 257-302.

historicidad de los Evangelios de la Infancia, donde fundamentalmente encontramos las narraciones sobre la concepción virginal de Jesús; etc.—, queremos detenernos un momento en subrayar *el significado de la virginidad de María* tal como nos lo proponen los Evangelios y puede servir de imitación para todo cristiano.

Existe hoy día una cierta uniformidad en afirmar que la narración de la concepción virginal de Jesús entra dentro del género literario de las “anunciaciones” de los héroes del pueblo de Dios (vgr. Gn 17–18, nacimiento de Isaac; Ex 3, la misión de Moisés; Jue 6,16, la misión de Gedeón; Jue 13, el nacimiento de Sansón; IS 1, nacimiento de Samuel; Is 7,14, nacimiento del Emanuel; Lc 1,5–25, nacimiento del Bautista; Lc 1,26–38, anuncio del nacimiento de Jesús). En este tipo de narración, a partir de un esquema que repite más menos los mismos elementos (vgr. la aparición de un enviado, la perturbación del destinatario, el anuncio, la objeción del protagonista, la señal, el nombre, la realización del anuncio), se manifiesta nitidamente una intención teológica que revela el significado profundo del acontecimiento: los héroes del pueblo de Dios no son frutos o producto de los hombres, sino la expresión eficaz de la bendición de Dios, es decir, de la gratuidad divina. Es Dios quien guía la historia desde dentro para salvar a su pueblo y conducirlo a la realización del proyecto que Dios tiene sobre él. En una palabra, los héroes del pueblo son los medios creados y utilizados por el mismo Dios para realizar su plan. San Pablo acuñó una fórmula teológico-antropológica que resume con lenguaje más conceptual lo mismo que significaban los acontecimientos constantes de la historia del pasado: “Dios ha escogido lo débil del mundo, para confundir lo fuerte . . . , para que nadie se gloríe en la presencia del Señor” (1Co 1,28s); es decir, no son los méritos, por grandes que sean, los que salvan al hombre; es Dios mismo quien, partiendo de su iniciativa, salva a los pobres mortales, tal como enseña el mensaje central de la carta a los Romanos.

En el lenguaje mariológico todo esto significa que la concepción virginal de María es un acontecimiento maravilloso que muestra la prodigiosa iniciativa del amor divino: la dignidad de ser hijos de Dios no proviene “de la sangre, ni del deseo de la carne, ni del deseo de varón, sino que nace de Dios” (Jn 1,13). Igualmente Jesús de Nazaret no es hijo de María y José, sino un regalo, una gracia de Dios a la humanidad para salvarla. El fruto de la virginidad fecunda de María no es el producto de sus méritos, por muchos que fueran, sino la manifestación en signos de la poderosa mano de Dios que salva.

De esta forma, el Evangelio mismo nos da a entender que no cabe enfatizar la concepción virginal de Jesús desde el ángulo de María, sino desde la iniciativa divina: la Palabra dinámica del Padre —que como semilla estaba inmanente (cfr. Jn 1,1.10.14) en la historia y pueblo de Israel— irrumpe con fuerza en el aparentemente viejo y estéril tronco de Jesé (cfr. Is 11,1) para florecer y fructificar en el seno de María, la

Virgen pobre, encarnación concreta de la verdadera Hija de Sión (cfr. Sof 3,11ss. y Lc 1,26ss). No cabe resaltar tampoco tanto los aspectos puramente materiales de la virginidad de María, cuanto la capacidad del poder de Dios que en su gratuidad “levanta del polvo al débil; alza del muladar al pobre para sentarle con los príncipes, con los príncipes de su pueblo; hace morar a la estéril en su casa como madre gozosa en medio de sus hijos” (Sal 113,7-9).

¿No vemos así a María, la Virgen, como la llenada por la gracia?
 ¿No cabe abrir los brazos, como Ella, a la iniciativa de la gracia divina?
 ¿No se percibe una conexión clara entre la humildad de la Inmaculada que se abre toda pura y confiada a la semilla del Verbo y la Virgen que acepta la iniciativa de la Palabra divina y por ello fructifica? ¿No se puede imitar, al menos de esta forma, la virginidad de María?

d. *La Asunción de María a los cielos.* En 1950 Pío XII en la Bula *Munificentissimus Deus* proclamaba solemnemente ante el mundo que “la Inmaculada Madre de Dios siempre Virgen María, acabado el curso de la vida terrena, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celeste”. Y aun cuando la declaración dogmática haya sido reciente, la fe del pueblo cristiano celebró este acontecimiento desde los orígenes primeros del cristianismo, aunque hubiera matices diversos en su representación popular.

Probablemente las categorías filosófico-teológicas, de tipo apocalíptico, que provenían del judaísmo —según las cuales todo justo es glorificado (Sab 5,15s), como Henoc (Gn 5,24), Elías (2R 2,3ss; 1M 2,58), el Siervo de Yahweh (Is 53,11s), Jesús mismo (Lc 24,26; Hch 1,9-11.22; Mc 16,19; 1Tm 3,16; 1Ts 4,16; Apoc 13,5; Fil 2,6-11, etc.)— influyeron en la creencia de que María, la traspasada por la Palabra divina, por haberse humillado y haber sufrido, también tenía que ser exaltada y llevada a la gloria celeste a un lugar para ella preparado (Apoc 12,6). Igualmente la fe cristiana enseña que todo discípulo de Cristo por el hecho de morir y conresucitar con El (cfr. Rm 6,4-8; Col 2,12ss; 1Co 15), debe vencer también las consecuencias del pecado, sobre todo la peor de ellas la muerte, el máximo y “último enemigo de Dios” (1Co 15,26.54-57). Si María, la Inmaculada, no sucumbió ante el pecado, es justo que participe también de la victoria sobre la muerte (aspecto negativo del dogma de la Asunción) y sea “primicias”, junto con Cristo (1Co 15,20; Col 1,15; Rm 8,29). Es decir, si toda la vida de María ha consistido en escuchar la palabra de Dios y ponerla en práctica, si había dejado que la semilla de la sementera divina se enraizara profundamente en Ella, es justo que cosechara lo sembrado (cfr. Gal 6,7-8) y toda Ella, alma y cuerpo, participara de la vida eterna (aspecto positivo del dogma de la Asunción). Lo que “al final de los tiempos” se va a realizar en todos los justos, en María, como “imagen y principio” de los redimidos, ya se ha realizado y por ello nos precede “como signo de esperanza

segura y de consuelo" (LG 68).

Uno desearía que dogmas como éste no nos apartaran de nuestros hermanos cristianos. Hay que reconocer que en el momento de su proclamación no fue del todo bien recibido por algunos de ellos. Muchos hubieran deseado una prueba escrituraria convincente y contundente. Tal vez les escandalizaba una falsa exageración de los excesivos privilegios otorgados a María en la economía de la salvación y hubieran deseado una mayor igualdad en la repartición de los despojos que el Resucitado victorioso hacía entre los suyos (cfr. Col 2,14s). Tal vez los católicos de hoy, como los cristianos de antiguo, sin estrechez de espíritu, por intuición de fe y con razones de corazón, leían la teología bíblica neotestamentaria más profundamente y así descubrieron, en su amor filial, lo que los científicos hoy tienden a explicar, al profundizar más críticamente la Biblia. Porque en las nuevas interpretaciones de la escatología final, tal como hoy las encontramos en muchos católicos y protestantes, podemos encontrar una mano tendida para la unión, al menos en lo que toca a nuestro tema de la glorificación total, en el alma y cuerpo de María.

En efecto, los múltiples estudios²⁸ que en ambos campos de la teología, protestante y católica, se han realizado sobre la resurrección de Jesús y de los cristianos, nos obligan a plantearnos, al menos, de una forma nueva la resurrección de Jesús y la de todos los suyos, entre los cuales de ninguna forma podemos excluir a María, su Madre, la Creyente. Ahora bien, entendida la resurrección de Jesús como un acontecimiento real, aunque metahistórico, y como la actualización, metamorfosis o transfiguración de todas las potencialidades de su ser entero al romperse, con la muerte, los muros de la "carne" que las tenían atrapadas...²⁹, Jesús comienza a ser la causa ejemplar y dinámica de todos

²⁸ A partir de los estudios sobre la resurrección (tipo) de Jesús, el concepto de tiempo en la Historia de la Salvación y el mejor conocimiento de la antropología bíblica, la problemática sobre la vida futura del hombre ha sufrido una nueva impostación. Entre la multitud de artículos (más que obras monográficas completas) publicados podríamos remitir a E.F. SUTCLIFFE, *The Old Testament and the Future Life*, Oxon 1946; R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1956; H.M. FERET, "La muerte en la tradición bíblica", en *El misterio de la muerte y su celebración*, Buenos Aires 1952, pp. 15-93; J. DUPONT, *Syn Xristo, L'union avec le Christ suivant S. Paul*, Brujas 1952; O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou résurrection des mortes?*, Neuchâtel 1956; C. MASSON, "Immortalité de l'âme ou résurrection des mortes?" en *Revue de Théologie et Philosophie* (1958), 250-267; R. TROISFONTAINES, *Je ne meurs pas...*, París 1960; K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965; los nn. 41 (1969) y 60 (1970) de la revista *Concilium*; SALAS, *La Biblia ante el más allá. Inmortalidad o Resurrección*, Madrid 1973.

²⁹ Tal vez la comparación del grano de trigo, que al morir se transforma desde sus potencialidades en una nueva espiga, explica mejor que todo raciocinio lo que S. Pablo quiere decirnos al hablar de la "nueva creatura" (2Co 5,17) que llega a ser

los creyentes, la "primicia entre muchos hermanos" (Rm 8,29).

Con la resurrección de Jesús se inauguró el comienzo de la "plenitud de los tiempos" (cfr. Mc 1,25; Gl. 4,4; Ef 1,10; Hbr 9,26; Rm 3,26) o de los "últimos tiempos" (cfr. Hch 2,17; Hbr 1,2; 1P 1,20; 1Co 10,11). Las resurrecciones que Cristo había realizado en vida, y sobre todo su propia resurrección, son señal de que el Reino de Dios ya ha comenzado: al judaísmo que, como Marta, pensaba que los justos resucitarían en el "último día" (cfr. Jn 11,23-25), Cristo viene a anunciarle, con hechos y palabras, que este "último día" ya ha llegado en El que es "la resurrección y la vida". Es decir, a la luz de los estudios mismos de la escatología bíblica, cabe preguntarse si los "últimos días" no han llegado ya con Cristo Jesús, tal como lo da a entender el hecho de que, según Mateo (27,52s; cfr. 1P 3,19), con la muerte de Jesús "se abrieron los sepulcros y muchos cuerpos de santos difuntos resucitaron". En una escatología en tensión entre el "ya... pero todavía no", podemos afirmar que los últimos tiempos ya han comenzado, aunque deban llegar todavía a su culminación con la resurrección de todos los que van a venir.

Por eso se comprende así correctamente la afirmación de Apostol que desea morir para estar inmediatamente con Cristo (cfr. 2Co 5,8; Fil 1,23) en el "hoy" inmediato que Jesús también prometió al buen ladrón (cfr. Lc 23,43). Y si, además, en el telón de fondo de todo este pensamiento³⁰ observamos que, en una mentalidad bíblica paulina, el alma, creada por Dios juntamente con el cuerpo, es mortal como éste, y que en dicha antropología judía no cabe un dualismo platónico "alma-cuerpo", ni por consiguiente cabe representarse en tales categorías un "estado intermedio" en el que el alma "separada del cuerpo" pueda tener una existencia intermedia... , habría que concluir que en la tradi-

el resucitado en Cristo, 1Co 15,36-38; Gal 6,7-9. No en vano la "Transfiguración" (metamorfosis) de Jesús fue vista por él mismo como un presagio de su futura resurrección (cfr. Mt 17,9).

³⁰ P.BENOIT, "Resurrección al final de los tiempos o inmediatamente después de la muerte?", en *Concilium* 60 (1970) 99-111, escribe: "Para él (S.Pablo), al igual que para todo el pensamiento bíblico, el alma, creada por Dios juntamente con el cuerpo, es mortal como éste. De hecho, está muerta por el pecado. Si Dios le devuelve la vida, por el perdón de la redención, ello no se realiza liberando en el alma una vida que ésta poseyera ya por naturaleza, sino volviendo a crear esa vida que el alma, lisa y llanamente, había perdido. Agente de esta recreación es el Espíritu creador y vivificador... Se comprende que, para S.Pablo, la muerte del cuerpo no tenga poder para interrumpirla. Piensa más bien, y así lo dice, que el cuerpo terrestre contribuye a mantener la separación de Cristo, de forma que la supresión de este cuerpo terrestre hace que se esté más cerca de Cristo (2Co 5,6-8). Preguntarse cómo puede el alma conocer y amar sin la ayuda de su cuerpo, juzgar que ello es posible o imposible, es pensar con unas categorías de psicología natural, griega o semita, pero que no son las del mensaje revelado, las que adopta S.Pablo" (p. 108).

ción de Pablo y Juan (cfr. Jn 11,24; 6,39-40.54; 2,24; 8,51), al menos, la glorificación o resurrección es continuación inmediata de esta vida de cristianos, que con la muerte no se acaba, sino que se transforma.

Cierto que el concepto nuestro de "tiempo" puede jugarnos en este problema muy malas jugadas, porque fácilmente tratamos de adecuar la realidad de nuestro tiempo con el "nuevo tiempo", el del futuro eón, el tiempo pleno de Dios, para Quien, como decía la 2P 3,8 "un día es como mil años y mil años como un día". La duración del nuevo mundo escapa a las medidas del hombre terreno. Y los difuntos, los que se "durmieron" en el Señor (cfr. 1Ts 4,14; 5,10; Gn 47,30; 2S 7,12; Sal 13,4; Dn 12,2.13), al pasar de este viejo mundo al de Dios, viven el tiempo de Dios y no el nuestro. Siguiendo la imagen del "sueño" se podría pensar que el "despertar" no incluye el tiempo inmediato que los vivientes de aquí contabilizamos. No sabemos cómo es el futuro tiempo con exactitud, pero sí podemos decir que nuestras categorías del acá y del ahora son necesariamente torpes cuando las queremos aplicar al tiempo del hombre nuevo que rompió estas barreras.

Si esta opinión, sobre la inmediatez personal de la resurrección se va abriendo cada día más campo,³¹ no desdeciría nada del dogma de la Asunción de María en cuerpo y alma a los cielos, sino que, por el contrario, vendría a confirmarla y darle un sentido mayor dentro de lo que es María en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Ciertamente que no sería Ella la única excepción privilegiada, pero sí sería el signo y paradigma de lo que los demás creyentes van a experimentar cuando mueran en Cristo, y nuestros hermanos cristianos encontrarían en la teología bíblica una seria base a la creencia católica, precisamente porque María no iba a ser una excepción a la situación general de los que mueren en el Señor. Esto nos llevaría, además, a considerar la Asunción de María como un acontecimiento profundamente significativo para el hombre del siglo XX.

Ante todo, para el hombre secularista y ateo, la Asunción de María le está recordando que, para el hombre de fe, la existencia propia y la del mundo tienen semilla de eternidad. Como la resurrección de Jesús, la elevación de María a la gloria nos está diciendo que el anhelo de inmortalidad que los antiguos mitos presentaban como algo utópico, en Ellos se ha hecho realidad. La historia del hombre y del mundo no está clausurada por dos paréntesis que la sumen en la soledad. El hombre y el mundo vienen de Dios, que es vida, y tienden a El.

Para el cristiano secularizado y técnico, que quiere permanecer fiel a Dios y al mundo en que vive, la Asunción de María en cuerpo-alma a los

³¹ Cfr. toda la nota anterior. Podrían leerse también a K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958; L. BOROS, *Mysterium Mortis*, Olter 1962, pp. 205-207; L. BOFF, "Teología do corpo: o homem corpo é imortal", en *Vozes* de jan.-fev. de 1971 y varios de los autores citados en la nota 28.

cielos, significa que no debe preocuparse solamente por liberar el espíritu de la materia, el alma del cuerpo, sino que este mismo cuerpo va a ser glorificado y, por consiguiente, hay que liberar incluso la materia. María, siguiendo a Cristo, le corteja como "primicias" de la recolección completa (cfr. Apoc 14,15) que serán todos los cristianos cuando resucite el último de ellos en el último día. Así aprenderíamos a tomar en serio nuestro cuerpo, nuestras tareas temporales, conscientes de que con ello preparamos ya "el material del Reino de los cielos" (GS 38).

Finalmente, para todo hombre de buena voluntad, "la Madre de Jesús, de la misma manera que en los cielos, ya glorificada en cuerpo y alma, es imagen y principio de la Iglesia que ha de ser consumada en el siglo futuro, así en esta tierra, hasta que llegue el día del Señor, antecede con su luz al peregrinante Pueblo de Dios como signo de esperanza segura y de consuelo" (LG 68).

“Teología Pastoral y Teología Científica”

¿Evangelización o Sacramentalización?

Francisco Interdonato S.J., Lima, Perú

Introducción:

Para la teología científica (o dogmática, o sistemática) el tormento ha sido siempre descender a la planicie de la existencia cristiana cotidiana. La teología pastoral ha sido, por su parte, ordinariamente una estrategia de la evasión del rigor ineludible de una Religión Revelada en que el acontecimiento está ligado esencialmente a la palabra y la palabra es la expresión del acontecimiento, con la peculiaridad, en el Cristianismo, de que ese acontecimiento es único (“efapax”), sucedido una sola vez, pero vuelve a suceder constantemente. El ser único y constante es lo aprehendido por la teología científica; la aplicación al hombre de cada época y a las diversas situaciones históricas, es la tarea de la teología pastoral. Una y otra, por tanto, se exigen intrínsecamente.

Sin embargo de hecho y en aspectos decisivos de la vida de la Iglesia van separadas y aun opuestas. Hay Obispos y Provinciales que quieren una formación “pastoral” para sus Estudiantes. Muchos de éstos, también la piden. Sacerdotes, Religiosos, Religiosas, Laicos, se llaman “Agentes Pastorales”.

La palabra “pastoral” tiene un sentido absolutamente legítimo e insustituible; pero no es usada, de ninguna manera, unívocamente; y la diversidad de contenido implica consecuencias que van mucho más allá de lo verbal. Por ejemplo, de acuerdo con acepciones posibles de “pastoral”, cabe concebir el sacerdocio a tiempo parcial o como segunda profesión; no se vé en qué estaría la dificultad de ordenar a personas jubiladas o a profesionales en ejercicio que quisieran dedicar a la Iglesia parte de su tiempo libre. Ordenados, pueden presidir la Eucaristía y confesar; como insertados en el mundo, están capacitados para organizar la Comunidad. Para ello no hacen falta cuatro años de teología “científica”; son suficientes algunos cursos de Sagrada Escritura y de moral. Igualmente, los ya ordenados, podrían dedicarse a otra profesión u oficio, aunque éste llegue a predominar y a prestarle los criterios de una visión totalizante de la vida. Y los problemas fundamentales que vamos a ver.

1a. Parte

Lo Defectuoso en el Planteamiento de “Evangelizar” o “Sacramentalizar”

La raíz está en el haber deslizado el contenido del sacerdocio a lo

cúltico o a la administración burocrática de los Sacramentos. Sin esta polarización, no se habría presentado la actual alternativa, extraña a la índole del Cristianismo, entre “evangelización” y “sacramentalización”. Lo que en el fondo se quiere expresar con estos términos, no se explicita o se lo hace confusamente. Sólo queda claro el resultado que, por su exclusividad, es muy lamentable en ambos casos. La “evangelización” en la práctica, y para grandes sectores, concluiría en sí misma, si puede hablarse de conclusión; y la “sacramentalización”, sería la pura administración ritual de los Sacramentos. Ni una ni otra opción responde a lo que en el Cristianismo es el sacramento, la predicación, su mútua implicación y la función del Ministro o Sacerdote.

El Ministro cristiano reúne, como Cristo, las tres funciones de: consagrar (Sacerdote), predicar (Doctor) y regir (Rey). Aquí nos interesan las dos primeras. Por deficiencias que no es posible analizar, en el Antiguo Testamento se desdoblaron en diferentes Ministros: el Escriba, o doctor de la Ley, era el que predicaba; y el Sacerdote, el que presidía el culto y ofrecía los sacrificios. En el Cristianismo ha existido siempre análogo peligro. No tanto de desdoblarlo en varios individuos, —aunque también éste—, cuanto el acentuar una función con positivo menoscabo de la otra. Al principio de la Iglesia el Ministro fué principalmente “predicador”; después comenzó a ser más bien “cúltico”, sobre todo en la Edad Media. El Concilio de Trento quiso remediarlo. Mandó crear Seminarios para acabar con los sacerdotes ignorantes, etc.; pero la teología postridentina, exacerbada por la polémica con el “nudum ministerium praedicandi” (el solo ministerio de predicar) que la Reforma atribuía al sacerdote, volvió a caer en una dominante concepción cúltica y ritual del sacerdote, de la cual no se acaba de ver cómo salir; sin embargo, ¡urge hacerlo!

El Nuevo Testamento sólo, no da una doctrina completa sobre el sacerdocio cristiano; pero lo que da, hay que recogerlo como perennemente válido. Pues bien, allí se habla muchas veces del oficio de “obispo” y “presbítero” sin describir ningún contenido de esos oficios, excepto, precisamente, el “ministerio de la Palabra” (Act. 6,4). Entre los otros oficios que se enumeran, encontramos siempre en primer lugar los que implican el ejercicio de la predicación. Así la lista de I Cor. 12,28, comienza: “Apóstoles, profetas, maestros. . .”; a los cuales Ef. 4, 11-12, añade el de “evangelizadores”. Pablo, tanto en las Epístolas Pastorales (I Tim. 1,3 Tit. 1,9) como en los Hechos (20,28-32) encarece la predicación y la vigilancia doctrinal. A sí mismo, se considera “escogido para el Evangelio” (Rom. 1,1) y dice expresamente que Cristo “no lo envió a bautizar sino a predicar el Evangelio” (I Cor. 1,17). Desde luego consta que también bautizó (I Cor. 1,14-16); sin embargo subsiste la sorprendente preferencia por la predicación. ¿Sorprendente? No para Santo Tomás que lo encuentra perfectamente propio, “porque en el bautizar no obra nada el mérito y la sabiduría del ministro, como

lo hacen en la enseñanza”¹. Lo que S. Tomás dice aquí, no debe sacarse de contexto. Y en cuanto a S. Pablo, ignoramos cuál fué exactamente su proceder. Uno y otro quedan válidos, pero no abarcan la complejidad de nuestro problema actual.

El planteamiento hoy no es “predicar” o “bautizar”, ésto es, evangelizar o sacramentalizar, que es tanto como decir “teología pastoral” o “teología científica”. Hay que substituir el “o” por el “y”. En realidad esto, ni más ni menos, implica el Mandato Misional: “. . . bautizándolos. . . y enseñándoles” (Mt. 28,19—20); pero lo que se dice separadamente no necesariamente va así en la realidad; por lo menos ahora, nó debe ir. La falta de intervención de la personalidad del Ministro, “el mérito y la sabiduría”, al administrar los Sacramentos, en la situación moderna no debe darse. El no haber caído a tiempo en la cuenta, nos parece que es una de las más graves razones de la indudable crisis religiosa que vivimos. La deserción del ministerio o la desviación de lo sacerdotal al quehacer social y a un político, amén de la disminución de vocaciones, que se debe en importante medida a que no entusiasma el oficio de administrador de Sacramentos en el que, por ejercitar la sola potestad de “orden”, no se puede evitar el peligro de desempeñarlo burocráticamente.

Ahora que muchos símbolos han perdido vigencia, han “muerto”, según el término de Tillich², recobra y acrecienta su fuerza inagotable el símbolo eterno de la palabra; y recobramos, debemos recobrar, después de un período de vida teológica agrietada, la perenne verdad de que los sacramentos, como la Iglesia y todo el Cristianismo, están suspendidos de la Palabra. No es que la religión se reduzca a palabras, sino que todo lo que nos acontece como religión, nos acontece como palabras o por lo menos con palabras: “Teología, liturgia, ciencias religiosas y crítica de la religión; decretos de Concilios y ordenaciones pastorales; discusiones sobre normas morales; predicación dominical y discusiones de todo tipo. Lo que llamamos Revelación, la Biblia, nos es dada como palabra aun allí donde primariamente se trata de acontecimientos”³. Y es claro, puesto que se trata de una Religión Revelada. Todas nuestras verdades centrales, desde la divinidad de Cristo a la Trinidad, los mismos Sacramentos, dependen, no sólo en su conocimiento sino en su existencia “para-mí” y en su real eficacia, de la palabra, de la predicación que suscita la fe: “¿Cómo invocarán a aquél en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán

¹ Cfr. S. TH. 3a, q.67 a. 2, ad lum.

² Cfr. De PAUL TILlich, *Dynamics of Faith*, Harper, N.Y., 1965; todo el cap. III.

³ Cfr. P. KONRAD KURZ, S.J., “Die Anstrengung der Sprache”, en *Stimmen der Zeit*, mayo 1972, p. 289.

sin que se les predique?" (Rom. 10,14).

La era de la comunicación masiva, la mayor libertad, y el cambio de ciertas estructuras eclesiales y de prescripciones canónicas, han hecho ahora mucho más posible, amplio y eficaz, el poder de la palabra. El problema está en usarla y en usar no cualquier palabra sino la que sea eco de la Palabra que "estaba al principio" (Jo. 1,1).

Predicación y Teología científica: La función de la teología científica es dar contenido a la predicación, que es tanto como decir, hacer a la predicación, predicación "cristiana". Esta no debe ser simple preparación moral a la recepción de los Sacramentos y mucho menos expresión de las ciencias sociales. Tampoco recetario para portarse decentemente. El *qué* debo hacer en el Cristianismo es incomprendible sin el *por qué* que proporciona sólo la Revelación; y es irrealizable sin la Gracia. Ahora bien, sin menoscabo de la función de los sacramentos, el punto decisivo aquí es la Palabra de Dios anunciada, es portadora de Gracia; tiene virtud salvadora y es ya acontecimiento de salvación. No sólo muestra dónde está el Reino de Dios, sino que lo trae. Desborda el campo de la simple enseñanza. Es una proclamación en que lo proclamado adviene en forma de interpelación suscitadora de actos de fe salvíficos, y, "... sin fe es imposible agraderle" (Hb. 11,6); pero, justamente, "la fe viene de la predicación, y la predicación por la Palabra de Cristo" (Rom. 10,17). Por tanto el proceso se abre y fundamentalmente se completa en el círculo del anuncio: la predicación de la Palabra de Cristo suscita la fe; la fe le enseña que debe volverse a Dios, creyendo "que existe y que recompensa a los que le buscan" (Hb. 11,6) con arrepentimiento; y Dios da su Gracia para hacerlo eficazmente, pues en Cristo Jesús "tiene valor solamente la fe que actúa por la caridad" (Gal. 5,6).

El que conocé y sufre la crisis de la predicación, dirá que esas afirmaciones nos nacen póstumas y tomará las citas de la Escritura como extraños aerolitos caídos del cielo religioso en la tierra de la predicación de los problemas "reales" del hombre, en particular los sociales.

Si algo queremos decir aquí es que este enfoque es religiosamente falso y socialmente estéril, como lo fué la predicación moral antes, incluso la llamada predicación de las "verdades últimas", con sus castigos, etc., en cuanto estuvo separada de la teología científica. No porque no se mencionara alguna tesis o algunos dogmas. Claro que se hacía, como ahora se invoca el compromiso de caridad y Mateo 25. La verdad y gravedad ineludible de estas opciones no hacen a la predicación, predicación "cristiana"; ni esas opciones son cristianas, -lo cual no quiere decir que dejen de ser verdaderas-, si no brotan del por qué de Gracia cristiana.

Esto debe ser el objeto y el campo de la predicación. Lo cual será

realizable sólo si el predicador está enraizado, —no que sea “especialista”— en la teología, pero entendida con las siguientes precisiones que hace Rahner, y sin las cuales sería otra vez inútil: “El malentendido práctico más importante de la llamada *teología de la predicación* —o al menos fomentado por ella— fué precisamente la opinión, nacida como supuesto, de que la teología científica podría quedar como estaba, y que lo único que había que hacer era construir *a lado* una teología Kerigmática. Tal teología, en lo esencial, consistiría en decir *lo mismo* que la teología científica escolástica había elaborado ya, pero de manera algo distinta, *más kerigmáticamente*, y en disponerlo de manera más práctica. En realidad la teología más rigurosa, entregada apasionada y únicamente a su objeto, en incesante preguntar siempre nuevo, la teología más científica es a la larga más kerigmática”⁴. Si sustituimos “teología kerigmática” por “pastoral” o “teología pastoral”, tenemos planteado el mismísimo problema en términos actuales y puede cometerse idéntica confusión que se cometió entonces, variando sólo el hecho de que “a lado” no se elabora una teología kerigmática sino una teología sociológica, que acrecienta la renuncia a realizar en serio lo que Dios reveló de Sí mismo y por los caminos y con los instrumentos por El instituidos.

El objeto de la predicación debe ser entonces Dios en las profundidades insondables de su vida a las cuales podemos mirar porque El descorrió el velo y sobre todo porque en Cristo, “tuvo Dios a bien hacer residir toda la Plenitud” (Col. 1,19) y puesto que “El es la Imagen de Dios invisible” (Col. 1,15). Sólo la predicación por mandato de Cristo y en la cual se predica a El, Palabra definitiva y eterna de Dios, tendrá el valor casi-sacramental que le reconocen los mejores Autores⁵, porque verificará que: “El que os escucha a vosotros a mí me escucha” (Lc. 10,16), es decir, al que “enseñaba como quien tiene autoridad” (Mt. 7,29), esto es, cuyas palabras tienen, además de sentido, la fuerza de poner delante de Dios, en cuanto son palabras del Sacramento Originario. Por qué no va a tener entonces valor casi sacramental la predicación si realmente es por su contenido lo que Rahner describía así: “palabra exhibitiva presentizante en la que y bajo la cual la cosa designada está presente antes que de ninguna otra forma en una relación de condicionalidad recíproca, de modo que la palabra sea formada por la cosa que así adviene y la cosa advenga manifestándose y porque se manifiesta así”⁶. La palabra que exhibe y pone de manifiesto la presencia y la acción de Dios para el hombre y en el hombre realiza la estructura del sacramento: Un signo —la palabra— que simboliza la presencia de Dios

⁴Cfr. K. RAHNER, “Ensayo de esquema para una Dogmática”, en *Escritos de Teología*, Madrid, 1961, Tomo I, p. 17.

⁵Cfr. también D. GRASSO, *Teología de la Predicación*, Salamanca 1966

⁶Cfr. K. RAHNER, “Palabra y Eucaristía”, en *Escritos de Teología*, Tomo IV, p. 333.

y su Gracia; y la trae eficazmente. No, desde luego, con la misma eficacia del "ex opere operato" del sacramento estrictamente dicho. Es "otra" vía y basta con que tenga "su" eficacia, sin necesidad de compararla con la que no está en competencia.

Debe sin embargo insistirse en que no cualquier predicación tendrá ese carácter, sino, justamente, la que habla de la "cosa que adviene". Lamentablemente, esto es el gran ausente. Hasta hace pocos años la materia universal de la predicación era lo moral y lo devocional; ahora es la cuestión social; pero la orientación es exactamente la misma: el predicador no dice la palabra substancial del Padre que por sí misma es "viva y eficaz, y más cortante que espada de dos filos" (Hb. 4,12), sino que actúa como moralista o sociólogo y prescribe al católico lo que debe hacer, incluso en sus opciones temporales, para ser buen católico.

Cierto que no todo es fuga a lo moral y a lo social. Se da también una predicación propiamente religiosa, que es la que más comúnmente se llama "pastoral" y cuyo lema es que la predicación debe ser "sencilla". Esta palabra, decía hace tiempo Guardini, ha llegado a ser sinónimo no de verdad y riqueza inagotable, sino de pobreza; y renuncia a tratar, precisamente, de lo más cristiano del Cristianismo, de las grandes verdades "difíciles" de la Revelación. Pero éstas, si no se dicen y acogen con fe, no genera un nuevo ser; serán como inexistentes, ¡Hasta tal punto Dios, en su "kenosis" quiso depender del hombre! Dicho con terminología tradicional, la eficacia casi-sacramental de la predicación depende principalmente del "ex opere operantis"; por tanto tiene que procurarse todo lo posible de lo que S. Tomás llamaba "mérito y sabiduría del ministro".

No se excluyen el "fervor", la "unción", pero no bastan; mucho menos cuando pretenden ser un sustituto, Más allá de lo episódico que motivó su intervención, esto es lo que S. Pablo reprendía a los Corintios: "En la asamblea prefiero decir cinco palabras con mi mente para instruir a los demás, que diez mil en lenguas" (I Cor. 14,19). El Cristianismo es la religión de la fe, pero de la fe "audiente", si no ¿cómo y a qué dirán "amén?" (Ibldm. v. 16). Tendrá que decirlo a todo lo que Dios reveló para el *pueblo*, no sólo para los teólogos. Naturalmente no tiene por qué llevar al púlpito las "cuestiones disputadas"; pero tampoco proceder como un vulgarizador que aclara y allana a Dios. El sencillo mensaje evangélico ha de ser en sí mismo lo más difícil en su sencillez; porque siempre, como decía Rahner, lo más simple es lo más abismal, y viceversa, igual que la luz, según la comparación de Guardini. La palabra del que predica a Cristo y en su virtud, tendrá el poder de nombrar lo innombrable, sin caer en sutilezas y sin aparecer ni un mago trasnochado ni un recetador de todas las soluciones.

2a. Parte

Unión de Palabra y Sacramento, en Particular en la Eucaristía

La estructura del pensamiento y del lenguaje al analizar pueden hacer ir más allá de lo que se quiere decir. Fué necesario resaltar el primer elemento de estos binomios: camino extra-sacramental y sacramental; teología científica y pastoral; la evangelización (predicación) y sacramentalización; pero no para ignorar el otro. Ambos deben darse, y en el orden dicho. Sólo que, como siempre, puede suceder, y ahora sucede en larga escala, que no es posible el sacramento. En este caso debe valorizarse, atribuyéndole la debida autonomía y suficiencia propia, a la vía no-sacramental. Sin embargo esta separación no es lo normal, puesto que ambos caminos están intrínsecamente relacionados. Será debida a las circunstancias que pueden aconsejar u obligar por un tiempo más o menos largo o permanentemente, a que la evangelización y predicación vayan sin sacramentalización, pero nunca al revés. Y esto último es tan importante como lo primero.

Los sacramentos, cualquiera de ellos, no pueden administrarse sin predicación. La explicable reacción de otras épocas contra la teoría protestante de la justificación por la sola fe, conforme a la cual concebían el sacramento como predicación que despertaba la fe en que se produciría el efecto esperado, y era la sola eficacia que le atribuían, constriñó al Catolicismo a proteger la eficacia del sacramento mismo en cuanto acción de Cristo (*ex opere operato*), sin referencia a la predicación. Cuanto a la fe, por supuesto que no se negaba su necesidad; al contrario, el Concilio de Trento, de acuerdo con la Escritura, había proclamado solemnemente que "sin ella a nadie se le concedió jamás la justificación" (Dz. —Sch. 1529); pero hubo el peligro, en el cual se cayó con frecuencia, de dejarla muy en segundo lugar o, simplemente, darla por supuesta. Ahora esto no es realista. No se suple diciendo y mandando, como efectivamente se hace, que se tengan instrucciones previas. La fe debe despertarse y afirmarse antes del sacramento y en la misma recepción de éste. En primer lugar porque a las instrucciones previas, que por lo demás son exiguas, van sólo los directamente interesados, no toda la Comunidad que de hecho asistirá; y luego porque, y esto es lo principal, los sacramentos se realizan en un momento único y, en cuanto "sacramentos de fe", deben administrarse en un contexto de fe actual, que debe estimular o crear la predicación escriturística y dogmática dentro de la misma recepción.

Por eso la expresión que hemos adoptado como la adecuada hoy: "Sacramento y fe" resultaría inexacta si se la entiende dentro de una persistente dualidad, ya que siempre facilitaría la proclividad a resbalar en uno u otro. Forman una unidad dinámica, aunque no siempre se consume de hecho. Pero aún en el caso de que el proceso se corone con el sacramento, éste sirve de poco sin el contexto vivo de fe, de que

hemos hablado.

En la terminología tradicional no se afirmaba nada distinto. Si bien se atribuía, y con razón, indiscutible primacía de dignidad al "ex opere operato", jamás se juzgó ni se pretendió delimitar cuánto influya el "ex opere operantis". De acuerdo con lo experimentable, se podía decir, y se puede decir ahora con más certeza, que un sacramento recibido sin contexto de fe viva y actual, sirve de poco. El "Nuevo Rito" de la Penitencia lo viene a confirmar respecto de este sacramento; pero lo propio hay que decir, o quizá con más razón por ser el sacramento por excelencia de la vida diaria, de la Eucaristía; muchísimo más de la Misa, esté o no seguida de la recepción del sacramento de la comunión. Ahora que no se tienen los soportes simbólicos espectaculares y mediadores, es imposible una celebración adecuada del Sacrificio Eucarístico, sin la fuerza de la Palabra predicada que le dé su esencial contexto litúrgico y lo haga el acto de culto por excelencia, en el sentido existencial de la palabra. Todos saben que aquí está la verdadera dificultad y la causa de la crisis de la práctica religiosa.

Antes el ambiente cristiano y los impresionantes símbolos que acompañaban la administración de los sacramentos, bastaba para convertirlos en actos de culto y "encuentros" con Dios, según la hermosa fórmula popularizada por Schillebeeckx⁷; tanto en el plano ontológico e invisible como en lo visible y experimental. Ahora debe hacerlo el símbolo por antonomasia de la edad adulta de la Humanidad, la palabra; mucho más en una Religión Revelada, como es la cristiana. Por eso, sea dicho de paso, no tiene sentido querer remediar la crisis ordenando a Adultos después de un barniz de teología. Quizá (¡sólo quizá!) esto hubiera sido posible antes, cuando ser sacerdote equivalía a decir más o menos estereotipadamente la Misa y absolver.

Lo dicho vale también con los sacramentos inciáticos del Bautismo, Matrimonio y Unción de los Enfermos; especialmente en ambientes, como el Indígena en el Perú y en otras partes, en que son prácticamente los únicos que se reciben. No hay objeción en que se confíe a no-sacerdotes la facultad de conferir el Bautismo, con tal que lo esencial siga en pie: el que lo administra debe estar capacitado para dar el contexto de fe mediante la predicación dogmática y escriturística. El Bautismo es purificación "mediante el baño del agua en virtud de la *palabra*" (Ef. 5,26), que no es la pura pronunciación de la "forma" sino de ésta y de todo lo instituido; esto es, lo que le precede, que según S. Pedro es: "Convertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar" (Act. 2,38); y lo que le sigue, de acuerdo al mandato del mismo Cristo: "... bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar lo que yo os he mandado" (Mt. 28,19-20), que

⁷Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*. San Sebastián 1966.

en caso de niños, cae sobre los padres y Comunidad que asiste y los presenta.

Siempre que decimos "palabra" debe entenderse "palabra predicada", no la simple lección de un trozo de la Sagrada Escritura. Esta no puede faltar. La predicación es evidentemente predicación de la Palabra de Dios; pero la pura lección no es suficiente ni para orar (aquí está el problema no resuelto del Breviario) ni para comunicar el mensaje, sea a otros (predicación) sea a sí mismo (reflexión). En todos estos casos, pero mucho más en la oración y culto público y comunitario, como dice muy bien Hennaux, se requiere: "no simple lectura de su Palabra escrita, sino *proclamación*, presentación, explicación, un poner esta Palabra en relación con el hoy-día de la vida. . . Sin predicación viva no hay Iglesia. Esta nace sin cesar de la suscitación de la Palabra"⁸.

La Predicación en la Celebración Eucarística: No es ninguna exageración decir que la Iglesia "nace sin cesar de la suscitación de la Palabra", con tal de entenderla en el sentido de la Revelación: palabra-mensaje y palabra-acontecimiento, cuya meta y síntesis final es la Palabra-Eucaristía. Se deben sacar todas las consecuencias teológicas de esta frase capital del Vaticano II: "La Eucaristía aparece como la fuente y la culminación de toda la predicación evangélica" (P.O., n.5). En efecto allí se actualiza la vida, muerte y resurrección de Cristo; o, como decía con su incomparable densidad Santo Tomás: "En este sacramento se contiene todo el misterio de nuestra salvación"⁹.

En la forma indiscutiblemente pobre en que estamos ahora, el enunciar todas esas maravillas de la Eucaristía, "que contiene todo el misterio de nuestra salvación"; "fuente y culminación de toda predicación", suena vacío si continúa siendo simple recitación estereotipada. La deserción de celebrantes y asistentes será cada vez más fatal si la palabra que expresa todo ese misterio no es vehículo de transmisión; y si por la homilía y oraciones creadas en la celebración misma no se logra dar plasmación kerigmática a lo conmemorado. El Vaticano II insinúa suficientemente esta necesidad en el Decreto sobre el ministerio de los Presbíteros, en el párrafo en que trata, precisamente, del ministerio de predicar: "Por la predicación apostólica del Evangelio se convoca y congrega al pueblo de Dios. . . por manos de ellos, en nombre de toda la Iglesia, se ofrece incruenta y sacramentalmente en la Eucaristía, hasta que el Señor mismo retorne. A esto tiende y en esto se consume el ministerio de los presbíteros" (P.O., n.2). Pero esto debe ser profundizado seriamente, so pena de condenar al ostracismo del Ghetto la celebración eucarística o de reducirla a un simulacro de cena ordinaria y

⁸Cfr. J.M. HENNAUX, "Le sacerdoce, vocation ou fonction", en *Nouvelle Revue Théologique* mayo 1971, tomo 93, p. 479

⁹S. Th. 3a. q. 83, a. 4.c. "in hoc sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur".

reunión de amigos.

Sin acudir a ejemplos de toda la Iglesia, la propia historia de la Misa muestra que un cambio en lo que es susceptible de ser cambiado a causa de la inercia y acrítica adhesión a lo tradicional, puede retrasarse aun con detrimento de la vida sacramental y cultural, y por consiguiente, de las almas. Por ejemplo, seguramente que Alejandro VII tuvo buenas razones para prohibir, en 1661, bajo pena de excomunión, la traducción del Ordinario de la Misa. Se explica que, por su contexto, no se haya atendido el pedido del Sínodo de Pistoia en 1974 (Cfr. Dz.—Sch. 2633 y 2666); pero que eso haya durado hasta que León XIII en 1897 revisó el Índice, cuando ya hacía mucho tiempo que ni la gente culta sabía latín, es difícilmente justificable, y débensele atribuir las pequeñas desviaciones que a la larga llegan a ser grandes por lo arraigadas. Tales fueron, por citar algunas, la introducción de los “Devocionarios” y la práctica de rezar y cantar el Rosario, que si bien sacaban al pueblo de su pasividad, lo alejaban igualmente del sentido sacrificial de la Misa y de la participación en él. Otro tanto, y más cercano a nosotros, debe decirse del paso que debió ser natural mucho antes, esto es, decir la Misa simplemente en lengua vulgar. Hacía más de un siglo que muchos percibían que la dificultad principal para participar activamente, junto con el Sacerdote, en el sacrificio, estaba en la diversidad de la lengua e invocaban, con razón, la autoridad de S. Pablo: “¿Como dirán *amén* a tu acción de gracias. . . pues no saben lo que dices?” (I Cor. 14,16). Se podría recordar también el caso del ayuno eucarístico, etc.

Lo que es cambiante puede cambiarse, y debe hacerse tan pronto como las circunstancias de la época lo pidan, sobre todo cuando se trata de preservar o de resaltar lo esencial y dogmático de la liturgia eucarística. Tal es ahora el caso en todo lo que se refiere a la implementación de cuanto tienda a poner en primer lugar el *carácter sacrificial de la Misa*, o de suprimir todo aquello que lo obscurece.

Esa tarea es más difícil cuando lo que obscurece ese carácter esencialísimo es algo en sí muy verdadero e igualmente básico, como son la Comunión o la Presencia Real; pero que se enfatizan unilateralmente, por un motivo u otro. Una lección histórica al respecto la ofrece lo acontecido con la Reforma que negó el aspecto sacrificial de la Misa. El Concilio de Trento lo reafirmó perentoriamente. Los tratados dogmáticos y la teología científica posterior se orientó también en esta dirección, mostrando que el Sacrificio de Cristo en la Eucaristía no se opone a la unicidad del sacrificio cristiano. Pero el divorcio que desde entonces se estableció entre la teología científica y la teología que se comenzó a llamar “espiritual”, lo que ahora diríamos “pastoral”, hizo que la piedad fuera por su lado. Para ésta llegó a tener mucha más importancia la controversia sobre la índole del sacerdocio cristiano. La Reforma no le reconocía carácter sacrificial y ritual, sino únicamente el “*nudum ministerium verbi*” (el solo ministerio de la palabra). El resultado de dar

más importancia a lo que lo tiene menos, lo describe así Jungmann: "El pensamiento de que los fieles debían participar en las oraciones del sacerdote y ofrecer el sacrificio en íntima unión con él, no entraba en las preocupaciones de la época. Desde que los reformadores empezaron a negar un sacerdocio especial, los católicos tenían que verse en la necesidad de subrayar, no lo común y lo que une, sino lo distinto y lo que separa al sacerdote del pueblo"¹⁰.

Los más activos en la pastoral, recomendaban la comunión frecuente; pero no el participar con los propios sacrificios en el sacrificio de Cristo en la Misa. Lamentablemente en este aspecto no se adelantó mucho después del Decreto de Pío X de 1905¹¹. Se logró la gran restauración de la comunión frecuente y aun diaria; pero esta preocupación dominante, muy laudable, siguió dejando en segundo lugar lo que es evidentemente lo principal, esto es, que la comunión es fruto del sacrificio y participación plena en él. El Decreto, fuera de la inicial alusión a Trento, se ciñe a lo que fué su objeto directo, la comunión.

Qué duda cabe que comulgar es básico, pero no es todo, ni siquiera lo decisivo. No es de extrañar entonces que, desde el punto de vista de la liturgia como culto dogmático, sus frutos fueran sólo parciales. Además de que de hecho, como no podía dejar de suceder, los que comulgaron frecuente o diariamente, fueron una minoría aun respecto de aquellos que asisten a Misa —no digamos de los cristianos—, el sentido Sacrificial en la piedad popular perdió impacto, ya que dió pie a que el énfasis en la comunión se extremara y pronto los "Pastores" introdujeron o difundieron la costumbre de dar la comunión fuera de la Misa. Incluso en el seno mismo de la celebración, muchas veces se distribuía antes o después, desdibujando su relación intrínseca y su carácter de parte integrante, si bien no esencial, del sacrificio. Por supuesto que la comunión fuera de la Misa, en casos de necesidad, por ej., a los enfermos o cuando no era posible la celebración se practicó desde el principio; pero hacerlo sin necesidad, aunque sea inmediatamente después de la Misa, rompe la participación en el sacrificio y tiende a convertir la comunión en una especie de práctica de piedad autónoma, aunque sea la mejor.

No es que el Magisterio fomentara estos excesos; al contrario. Sin embargo se cayó en ellos y se volverá a caer una y otra vez si la pastoral no está regida por la teología científica, mucho más en uno de los puntos más elevados de la teología, como es éste. Hugo Rahner, ilustre teólogo e insigne patrólogo, en un notable libro, de los primeros escritos sobre la teología de la predicación, que entonces se llamó teología kerigmática, y que, a pesar de sus casi cuatro décadas, creemos que no ha sido superada, notaba entonces perfectamente que, debido a la unilateral

¹⁰ Cfr. J. A. JUNGMAN, S. J., *El Sacrificio de la Misa*, "Tratado histórico-Litúrgico", Madrid, 1953, p. 197, párrafo 193.

¹¹ Ass. 38 (1905-6) 400-406.

atención a la Comunión y Presencia Real, "se ha perdido el fino sentido para la captación de la intrínseca trabazón de los dogmas que integran este misterio polifacético. Nuestro kerigma debe volver a adquirirlo. El misterio eucarístico es un sacrificio. Es un sacramento dador de Gracia. Es permanente presencia del Señor. Estos tres puntos se han de tener bien separados uno de otro. Sus finamente articuladas relaciones, no pueden ser destruidas por el capricho de una piedad que se desarrolla descuidadamente. Nuestro kerigma debe, al hablar de este sacramento, partir del hecho que la Eucaristía es *sacrificio*. Los frutos del sacrificio son: donación de la gracia y presencia permanente. Déjase ver ahora con qué profunda razón dogmática hemos hecho nacer toda la doctrina de los sacramentos, del sacrificio del Hombre-Dios"¹².

Lo nuevo de la situación actual está en primer lugar en algo viejo, y es la persistencia de ese fatal folklorismo teológico que, de una u otra manera, acaba por levantar otros tablados delante del altar del perenne sacrificio de Cristo. Con frecuencia sucede sin proponérselo y con fines evidentemente buenos. Por ejemplo, el intento todavía en proceso de sustituir el nombre de "Misa" por "Cena del Señor" obedece al deseo de darle un nombre más descriptivo; pero como es teológicamente inexacto, resulta menos descriptivo y, lo que es más serio, obscurece, al menos en la medida en que no lo ilumina —y el asunto pide a gritos más luz—, el sentido sacrificial de la Eucaristía. De la misma buena voluntad, pero marcada por idéntica monovisión, procede la insistente, machacona, exhortación a comulgar, a participar en el "sagrado banquete", en la "cena" a que hemos sido invitados. . . hasta dar la impresión de que el no comulgar es una falta de cortesía o simple pereza. Así otra vez, so capa de piedad "pastoral", o se tribaliza el tremendo kerigma de que "quien coma el pan o beba el cáliz del señor indignamente, será reo del Cuerpo y de la Sangre del Señor" (I Cor. 11,27) o se empuja a la mayor parte del pueblo cristiano, que no puede o no debe comulgar, a un callejón sin salida y dejará de ir a Misa, arbitrariamente asociada o identificada con la comunión.

El proceso de evangelización ya no debe drogarse con que estamos en un País "cristiano" y que hay que orientar al sacramento, concibiendo la predicación como mera preparación a él. Por supuesto que el dinamismo de la fe y de la caridad tiende a ser coronado en el Sacramento. Pero realísticamente, ahora más que antes, hay que hacer espacio, dejar intervalo. La conexión de la vía no-sacramental y sacramental existe; pero para la gran masa de cristianos ya no puede ser inmediata y para muchos (los divorciados, etc.) no es alcanzable; y en tal caso no debe ser considerado ni por él mismo ni por nosotros como disminuído o

¹² HUGO RAHNER, S.J., *Teología de la Predicación*. Buenos Aires, 1950, p. 273.

“frustrado”. La recepción de la comunión (y la confesión) siempre será el supremo encuentro seguro, tangible y señalable, con la Gracia y con Cristo; pero ya no necesitamos estadísticas ni discriminaciones explícitas o tácitas con los que no se acercan al “banquete” eucarístico.

Es preciso distinguir cuidadosamente “sacramentos” de “Misa”. La Iglesia Católica se volcó siempre toda entera en defender el carácter sacrificial de la Misa porque allí se juega su existencia. Pero asimismo siempre —con excepción, parece, de los primeros tres siglos—, es decir, desde que el Cristianismo fué Religión mayoritaria y de masa, la participación en la Misa no arrastra la participación en la comunión. Más aún, en larguísimas épocas fué lo normal. Jungmann asegura que desde el Sínodo de Agde, en las Galias, año 506, los Concilios tienen que inculcar que se comulgue a lo menos tres veces al año (Navidad, Pascua y Pentecostés); y que desde el s. IX la frecuencia no debió ir más allá de lo mandado por el Lateranense IV, año 1215 (una vez al año). Esto no significa que haya que renunciar a lo readquirido con Pío X o que no habrán grupos que efectivamente comulguen diario y que esto no debe permanecer como ideal; lo que se dice es que esto no hay que pregonarlo a mansalva. Porque, sin prejuzgar un posible desarrollo teológico del caso de los divorciados y vueltos a casar sin retorno posible; siempre y cada vez más habrá estados de vida, culpables o inculpables, religiosamente trabados para los sacramentos de la vida diaria. En todo caso, no faltará nunca la gran masa de cristianos que viven su Cristianismo en la cavidad de una vida donde los encuentros con lo Religioso no revestirán la elaboración que requiere lo sacramental. Para todos ellos la vía de la salvación y perfección cristiana no-sacramental, debe estar plenamente abierta y dispuesta.

La vía no-sacramental tiene dos dimensiones: la privada, o sea, la oración, la contrición y todo acto de religiosidad y moral personal; y la pública o instituída, que en todas las Religiones es fundamentalmente el sacrificio. Dicha vía no-sacramental es esencialmente común al no-cristiano y al cristiano, con dos diferencias. Una que podríamos llamar externa, y es que el primero sólo dispone de la no-sacramental, mientras que el cristiano tiene abierta también la sacramental; y otra más interna y atañe sólo a la dimensión instituída, o sea, al sacrificio. Este es intrínsecamente diferente en el Cristianismo porque la Misa no es un sacrificio más o menos igual al de otras religiones. Es el sacrificio por excelencia, predicho, según la Tradición y el Magisterio (Dz.—Sch. 1742) en esa “oblación pura” que “en todo lugar se ofrece a mi Nombre”, de que habla Malaquías (1,11) y compendio de toda nuestra Religión, ya que la Víctima y el Oferente principal es el mismo Cristo, Hombre-Dios.

La comunión (el sacramento) no es de la esencia del sacrificio. En el Cristianismo, por mandato de Cristo, es parte integrante; pero la del *sacerdote*, como se ve en la historia de la Iglesia, y lo reafirma solemnemente Trento; no, por supuesto, como el ideal; al contrario, dice:

“Desearía ciertamente el Sacrosanto Concilio que en cada una de las Misas comulgaran los fieles asistentes . . . sin embargo, si no siempre eso sucede, tampoco condena como privadas e ilícitas las Misas en que sólo el sacerdote comulga sacramentalmente.” (Dz.—Sch., 1747).

Esta separabilidad, así entendida, de Misa y Sacramento, ha estado vigente en la vida cristiana, como vimos, y fué escogida por la Iglesia al mandar oír Misa todos los Domingos y fiestas, y comulgar una vez al año. Esta estructura la Misa la tiene en común con los sacrificios de todas las Religiones, porque pertenece a la esencia. Muy bien lo expresa Vergote: “En efecto, hay sacrificios que consisten únicamente en la oblación y en la destrucción (sacrificio en sentido estricto) e incluso en la sola oblación. Luego la comida es una conclusión que no es necesaria. El uso de la Iglesia, que hace obligatoria la asistencia a la celebración de la Misa, pero no la comunión, está perfectamente dentro de la lógica del sacrificio”.¹³ La razón es porque el mandato de comulgar está condicionado a estados subjetivos que el mismo precepto del Lateranense IV (Dz.—Sch. 812) tiene en cuenta. En cambio la obligación de ofrecer sacrificio es incondicional y absolutamente perentoria para todo hombre (se entiende, siempre que no quiera cortar toda relación con Dios) en cualquier estado, aún de pecado, en que se halle; puesto que justamente las finalidades y virtudes del sacrificio responden y son exigidas por toda situación vital, ya que es: de adoración, de propiciación, de impetración, de acción de gracias, y de expiación (en el caso particular de la Misa, esta última característica no se da).

El hombre es por esencia el llamado por Dios, y su respuesta dialogal es la adoración: sin ésta, no realiza su ser, es decir, no se salva. En cambio sí puede salvarse sin sacramentos; no sólo el no-cristiano, como es obvio, sino también el bautizado. No es éste, ciertamente, el deseo positivo de Dios, puesto que el bautismo capacita, más aún, tiende a ser completado por los otros sacramentos y coronado por el Eucarístico. Pero el ideal no es la norma; y a los sacramentos no debemos convertirlos, como a la Ley, en ocasión de pecados. Ni el mayor bien debe impedir el bien posible.

En las presentes circunstancias no basta suponer, como siempre lo ha sido, válido el camino no-sacramental. Es necesario decirlo y reconocerlo explícitamente; y, sobre todo, facilitarse, lejos de dificultarla, la asistencia a Misa a los que transitoria o permanentemente no comulgan, sea porque no pueden o porque no quieren. Debería crearse un ambiente en que no se sientan prejuzgados y censurados, siquiera sea interiormente, ni por el sacerdote ni por los fieles. De lo contrario la inasistencia será cada vez mayor y se habrá empujado a la irreligiosidad y quizá al ateísmo a la gran mayoría del pueblo cristiano.

¹³ A. VERGOTE, etc.: *La Eucaristía, símbolo y realidad*, Madrid, 1973, p. 35.

De por sí, ya la asistencia a Misa se ha vuelto muy precaria, debido a la falta de ayuda sociológica por parte de nuestra sociedad más bien indiferente; y, sobre todo, por la pobreza dramática y celebrativa respecto de otras épocas. Sin querer aquí juzgarlo ni criticarlo, no puede dejar de constatarse que conspiran a ello una serie de factores englobados en lo que se llama "proceso de secularización" o desacralización. Comenzando por la propia arquitectura de las Iglesias modernas, funcionales y sobrias, pero en todo caso sin esa grandeza y ambiente célico-terreno de las grandes Iglesias del pasado, que ya ni se construyen ni, las que perduran, despiertan vivencias numinosas. Otro tanto sucede con los "tiempos sagrados" (fiestas, vigilias, cuaresmas, etc.) cuya desacralización tiene una incidencia mucho más negativa aún en la vida de culto y adoración.

El remedio no es querer resucitar ni mantener en vida artificialmente símbolos que ya han perdido su fuerza mediadora; sino en valorar los que sí la conservan, o quizá el suscitar otros adecuados a la complejidad de la vida moderna, avasallada por el trabajo, no más prolongado, pero sí más febril y absorbente; por la política, los espectáculos, la competitiva profesionalización de cuanta actividad se emprende, aun la deportiva y recreativa; la celeridad nerviosa con que se desarrollan; todo lo cual no deja tiempo, al menos tiempo existencial, para el cultivo de la vida religiosa. Si la celebración eucarística, por su monotonía, sequedad, pobreza de experiencia religiosa que proporciona, se convierte en una tarea desgastadora más, nada extraño que el ausentismo continúe en su implacable declive.

Para evitarlo, no basta quitar el obstáculo de la indebida unión de sacramento y sacrificio de que hemos hablado. Es indispensable abordar con positiva creatividad la elevación de la celebración eucarística; no por una añoranza anacrónica de la vuelta al país de la infancia del esplendor externo y espectacular. Las adaptaciones deben tender a convertir la Misa en lo que realmente es: el corazón y la síntesis del Cristianismo dogmático y revelado, integrado de acontecimiento y mensaje, de vivencia y doctrina. Todo intrínsecamente unido en virtud de la Palabra, símbolo inmortal del Cristianismo, porque es portadora esencial de la realidad.

Este es el gran desafío a la teología científica y a la pastoral de hoy. En el pasado la sofocación de la palabra por el latín y por la privación de seguir el canon, que era dicho en voz baja y en lengua extraña por el sacerdote de espaldas, obligó al pueblo cristiano a orientar su iniciativa por otros cauces distintos del sacrificio de la Misa, hacia funciones religiosas en que muchas veces encontraba más interés y satisfacción espiritual. Ahora que el huracán de la secularización y la dominadora realización profana de la existencia, han hecho caer del árbol de la piedad cristiana tantos frutos de devociones, suena la hora de volver plenamente al culto esencial y dogmático, propio de una Religión reve-

lada.

Hemos repetido quizá demasiado, pero tendremos que hacerlo una última vez, que esto sólo se puede lograr por la palabra. Ante todo, y básicamente, por la homilía, que debe estar siempre presente en cuanto parte integrante de la Misa, tal como lo es por su naturaleza. La época en que no lo fué, se debió a circunstancias adventicias, como dice Jungmann: "desde la baja Edad Media, el púlpito se había ido alejando del presbiterio y había entrado en la nave de la Iglesia; el sermón se había separado de la celebración eucarística,"¹⁴.

Pero no sólo la homilía. Si la Misa es "actualización" de la vida, muerte y resurrección de Cristo; las oraciones y algunos otros momentos, deben caer bajo la libre expresión creativa del celebrante y de la comunidad, especialmente cuando esta es reducida. Desde luego no el Canon. Esto debe quedar claro. La Misa es el culto dogmático por excelencia, y no puede entregarse, como la devoción popular, a la visión personal, aunque sea del sacerdote, ni al despliegue piadoso particular o a la movilidad del sentimiento de un grupo. Ni lo individual y grupal, ni lo universal colectivo solamente. En la Misa la expresión de la Iglesia universal debe confluír con una limitada pero suficiente expresión personal y actual; puesto que en ella se consuma también el sacrificio espiritual de los fieles. Para realizar la "actualización" debe tener lugar la actividad viva y espontánea. El sólo recitado no basta y a la larga será difícil que no produzca la impresión de un puro "recuerdo", aun en aquellos que tienen formación.

El peligro de aberraciones no se puede ocultar; como tampoco la dificultad substancial que tiene el vivificarlo con la palabra y la predicación si éstas no salen de la trivialidad que la queja generalizada y encuestas atestiguan. Pero la manera de prevenirla no es petrificando y volviendo rutinario algo tan esencialmente refractario a la petrificación y a la rutina, como es la vida litúrgica y la actualización del misterio cristiano. Debe lograrse reconociendo la función rectora de ese complejo de Biblia, Magisterio y Tradición patristica y teológica que se llama, pero el nombre es lo de menos, "teología científica", y que el sacerdote, ahora más que nunca, debe poseer seriamente. Por su parte la "pastoral" debe saberse derivada y normada por aquella, en todo lo que no sea el campo, por otra parte muy vasto e importante, de los métodos y técnica de transmisión.

¹⁴Cfr. J.A. JUNGSMANN, O.C. p. 204, párrafo 200.

Las Tres Raíces del Pecado Social

Segundo Galilea, Pbro.

La irradiación del Evangelio desenmascara los ídolos de la tierra. También revela sus raíces profundas: la pasión por el poder, el deseo de enriquecerse, el ansia de saber. Esta crítica radical es la denuncia social más devastadora del cristianismo. En su discurso sobre la riqueza, el poder y el saber, Jesús estableció los fundamentos evangélicos de una liberación radical de las formas históricas, alternativamente alienantes, de la servidumbre humana.

Al recurrir a esta doctrina evangélica, la Iglesia está en posición de ser profeta en todo sistema social que rinda culto a esos ídolos, sin recurrir a préstamos ideológicos.

Las ideologías del desarrollo, tal como se dan hoy en Occidente (lo que cuenta para la evangelización son las formas históricas de los capitalismo y de los socialismos, y no sus ideales teóricos o la retórica de sus políticos), tienden a orientarse de hecho hacia sociedades cuantitativamente desarrolladas, reforzando ya sea la riqueza individual o colectiva, la libertad de producir o el derecho social a compartir lo producido.

En todo caso, estamos lejos de sociedades de ideales cualitativos (al servicio del "ser"), frente a los "desarrollismos cuantitativos", cuya meta queda básicamente en la producción de riqueza, de instrucción y de medios de poder.

A partir del discurso evangélico, lo que está radicalmente en cuestión es el ideal de una civilización industrial que busca sin límite altos niveles cuantitativos, y que es la fuente del rostro inhumano de los modelos comunistas y capitalistas: se produce necesariamente un "elitismo" socio-económico o burocrático, que impide la liberación de las mayorías.

El cristianismo no patrocina modelos alternativos. No es ese el aporte de la evangelización. Anuncia la mente de Cristo sobre la riqueza, el poder y el saber, que confronta a las ideologías con la pobreza, la fraternidad y la sabiduría de la cruz. Anuncia un humanismo capaz de liberar el desarrollo de sus ídolos, haciéndolo compatible con las Bienaventuranzas y con los valores del pobre.

I

El Poder

"Te daré todo el poder y la gloria de estos reinos, porque a mí ha sido entregado, y se lo doy a quien quiero. . . Jesús le respondió: adorarás al Señor tu Dios y sólo a El darás culto" (Lc. 4,6)

Ciertos acontecimientos políticos de la década del 70, en América

Latina, han llevado a muchos —particularmente al “hombre de la calle”— a la persuasión de que “la política” está en su ocaso. A lo menos la política partidista y las ideologías, como las hemos ido conociendo a partir del siglo XIX. La tendencia hacia gobiernos totalitarios, de diferente signo y causados por razones diversas, levanta un gigantesco interrogante sobre la viabilidad de políticas e ideologías que en la década anterior crearon expectativas de desarrollo social o aún de liberación.

Para muchos cristianos, la perplejidad se extiende aún al alcance actual de la teología de la liberación, con la importancia que le atribuye a la liberación sociopolítica, ya que las vías de la justicia para los oprimidos aparecían decisivamente ligadas a decisiones económicas, sociales y políticas. Pero si las ideologías y partidos políticos estuvieran en crisis ¿no aparecería la teología de la liberación —a lo menos en su nivel social— como una “moda” transitoria? Sus análisis de la realidad que le sirven de punto de arranque ¿no eran superficiales o ingenuos? En países como Paraguay, Bolivia, México, Cuba o Brasil ¿la liberación política carece ya de sentido, ya sea porque la vida política habría dejado de existir, ya sea porque esta liberación habría sido ya alcanzada?

El hecho de los gobiernos fuertes que hoy nos invaden, con matices, grados e inspiraciones diversas, me parece que no sólo no ha descalificado, sino que ha subrayado la urgencia de la liberación política como tarea cristiana. Aunque en un contexto diverso, mucho más radical, la liberación sociopolítica hoy implica la liberación del poder.

Porque en último análisis la política es el quehacer del poder, y en el proceso de nuestros pueblos el poder de sus gobiernos, para bien o para mal, crece e interfiere cada vez más en todos los niveles de la vida. Irónicamente, en la relativamente despolitizada América Latina de esta década, la cuestión política ha adquirido una gravedad radical; ha cristalizado descarnadamente en el problema del poder. Una Iglesia comprometida en la liberación cristiana de su pueblo, no puede ya evitar una crítica radical del poder. Antes que las ideologías, las estrategias, los programas y los partidos —que implican relación con el poder—, es el poder mismo el que se hace el objeto principal de la crítica y del profetismo cristiano.

Poder, “Ser” y “Tener”: El poder es la capacidad para cambiar una realidad social, para intervenir en el rumbo de la historia. Es la posibilidad de imponer en la sociedad la propia voluntad, superando y a menudo suprimiendo las resistencias que se le oponen.

Por eso el poder es indispensable en todo proyecto social. Sin poder no hay cambio de estructuras, no hay desarrollo, no hay promoción popular, no hay reformas. Si las relaciones en la sociedad son estructuralmente injustas, lo cual ya supone la presencia de formas de poder, el

equilibrio de la justicia implica la aplicación de otra forma de poder.

De ahí que en países subdesarrollados y marcados por la injusticia, como son los nuestros, el poder político aparezca decisivo. Cualquiera que sea su ideología; apelando a la persuasión, al temor, a la conciliación, a las alianzas o a la represión, los poderes políticos tratan de consolidarse, de perdurar, de crecer y de dominar los centros de decisión que le permitan imponer su modelo político, socio-económico y cultural.

No cabe duda que en los países pobres, el poder debe justificarse por su servicio a las mayorías desposeídas. Para ello, dado el poder económico y la presión política de las minorías privilegiadas, parecen necesarios gobiernos fuertes, con base popular. Los diversos partidos de contenido social coinciden en ésto. Pero a la inversa, las minorías poderosas, para mantener el "statu quo", necesitan igualmente mantener gobiernos fuertes, dada la creciente conciencia social que las amenaza. De ahí la convergencia en el continente, de un creciente número de gobiernos autoritarios de signos diversos. Todo ésto plantea una vez más el problema del poder, de sus límites, y de la legitimidad de su excesiva acumulación.

(Desde el punto de vista de la ética cristiana, y en la situación de América Latina, no parece que estos gobiernos sean por principio inconvenientes; con tal que no se hagan totalitarios, con tal que estén al servicio de las mayorías desposeídas y las preparen para su participación; con tal que respeten los derechos humanos). Porque si la justicia requiere poder para su realización, el poder requiere justicia para legitimarse éticamente.

El problema de la concentración del poder se hace más complejo aún porque está ligado al desafío del desarrollo económico e industrial. "Desarrollistas" o "revolucionarios", los gobiernos latinoamericanos parecen estar de acuerdo en que el despegue industrial y el aumento de la producción requiere una planificación de recursos, un aumento de trabajo y una estable masa de inversiones que no sería posible sin un "orden interno" y un fuerte control social. Sin un poder estatal fuerte. Este poder se coloca al servicio del aumento de la producción, apoyado ya sea en un partido único, ya sea en el ejército, ya sea en una alianza militar-industrial, dejando a menudo "para más tarde" los derechos de los trabajadores, la orientación de la producción hacia las mayorías desposeídas, y aún el respeto de los derechos humanos.

La tentación del desarrollo económico a "cualquier" precio y del progreso material, desemboca tarde o temprano en el culto del poder. Esto es inevitable en nuestra civilización, inspirada en un humanismo al servicio del "tener", pues sólo una civilización y un humanismo al servicio del "ser" puede redimir el poder. Por eso estamos persuadidos que la lucha que interesará a las nuevas generaciones no será tanto entre el capitalismo y el socialismo, en la forma en que los conocemos hoy,

sino entre una sociedad al servicio del "ser" o al servicio del "tener". Esta reivindicación está en la base de la crítica a la "sociedad de consumo" y es la intuición esencial de la "contestación" de la juventud en Estados Unidos, en Francia en 1968 y de los intelectuales en la URSS, para poner algunos ejemplos. La crisis económica generalizada que actualmente advertimos en la sociedad contemporánea, es uno de los síntomas que esta civilización del "tener" ya se está resquebrajando.

El Poder como tentación: El drama de la acumulación del poder consiste en que los débiles son cada vez más indefensos. Frente a gobiernos autoritarios parece que no hay instancias. El gran poder tiende a dispensarse de una ética y a justificarse por necesidades ideológicas o de productividad económica.

No basta, sin embargo, el análisis socioeconómico o político para entender el dinamismo acumulativo del poder. El poder es ante todo un acto del hombre, una pasión que hunde sus raíces en su libertad, propensa al egoísmo y al pecado. El hombre es el único ser que puede buscar el poder en sí mismo, para él, sin referencia a los demás. De hacer de él un "dios". De ahí su ambigüedad radical, su tentación permanente.

La historia ha subrayado esta tendencia "fascinante" del poder en sí. Los hombres de poder tienden a perpetuarse en él, aunque ello ya no sea legítimo. En sus períodos de dominio, las ideologías en el poder piensan que el proceso social y político que protagonizan es irreversible, que sus decisiones son "para siempre". No advierten lo relativo de la historia, ni sus propios errores fundamentales. Al fascinar, el poder enceguece.

Ya Hobbes escribía que la primera inclinación del hombre es a acumular poder. Se refería no sólo al poder como pasión, sino también al dinamismo y racionalidad propia del poder político, que lleva a mentir, a presionar y a violentar. A encerrarse en sí mismo y a aislarse. ("El misterio es el aliado del poder", anota atinadamente Dostoievski). Desde la entraña de su ser, el poder tiende a divorciarse de toda ética, y si el poder no tiene una ética como instancia suprema, se transforma en la peor de las opresiones.

Frente al poder absoluto nos encontramos ante una forma de idolatría. Ante una pretensión de usurpación, pues sólo Dios tiene el Poder, y los hombres tan sólo participan de él. (Respondió Jesús a Pilato: "No tendrías poder si no lo hubieras recibido de lo Alto". Jn 19,11). La usurpación del poder es una forma de mentira, tanto más diabólica cuanto más total es su pretensión. Es aceptar la oferta mentirosa de Satanás a Jesús (Lc 4,6): "Te daré todo el poder y la gloria de estos reinos, porque a mí ha sido entregado y se la doy a quien quiero".

El poder como alienación: De cara a la teología de la liberación, el

problema del poder es tan grave, que se va perfilando como una fuente de alienación y de injusticia aún más decisiva que la propiedad. En este punto el análisis marxista debería autocriticarse. Seguramente impresionado por la acumulación económica y por la explotación del trabajo que marcaba la sociedad europea de su época, Marx advirtió en ese contexto que la propiedad de los medios de producción eran fuente de injusticia y alienación. Su análisis del poder político y estatal, sin embargo, no alcanzó la misma profundidad; lo consideró una superestructura y un medio para destruir las alienaciones de la propiedad. Su propuesta de la dictadura del proletariado va en esta línea, sin advertir la autonomía y el dinamismo acumulativo y persistente del poder político. Después de 60 años de historia del comunismo, advertimos que al marxismo le falta una crítica del poder como forma de alienación, y que ante el problema de la dictadura del partido no encuentra una solución que asegure una sociedad liberada, no sólo de las injusticias socio-económicas, sino también de las múltiples alienaciones del poder.

Obviamente, los que participan del poder, o usufructúan de él en las sociedades contemporáneas, defenderán su acumulación casi ilimitada, y justificarán sus abusos sistemáticos. Porque nadie viola los derechos humanos por puro gusto. Siempre hay motivos de intereses creados o ideologías, a los que el poder sacrifica a los más débiles. Pues todo discurso sobre el poder se hace desde la situación del que habla, de acuerdo con la situación que ocupa en las relaciones de poder; según lo ejerza sobre otros o sufra una dominación.

Todo poder dominante genera su propia ideología, una verdadera "religión civil" para autojustificar el sistema que crea. En esa forma va creando categorías "ilusorias" que enmascaran las alienaciones o injusticias del sistema de poder. Marx reveló las "ilusiones" de muchas "libertades", "valores" y "derechos" de la sociedad capitalista-burguesa, pero también se han analizado los nuevos "ídolos" e "ilusiones" de los sistemas de poder que se inspiraron en la ideología marxista.

Hoy todos los sociólogos saben que las relaciones de poder son estructuras sociales y no tanto personales. El binomio dominación-dependencia no puede ser analizado sino en esta perspectiva, ya sea en sus connotaciones económicas o políticas. Para el lenguaje profético del cristianismo en su crítica al poder ésto es importante. Un discurso religioso que sólo llama a la conciencia personal no sólo es incompleto, sino que puede ser "ideológico", reforzando las injusticias de los sistemas de poder y las "ilusiones" que produce. Atinadamente, los obispos en la Conferencia de Medellín han insistido en una crítica estructural, no sólo individual, de la injusticia en el continente, llegando a denunciar sus "estructuras de pecado", (Doc. II,1), lo cual implica una crítica a los sistemas de poder que las sustentan.

Elites y poder: En América Latina la tradición de los poderes polí-

ticos omnímodos está enraizada en su historia y en su cultura social. Somos un continente eminentemente elitista, donde siempre unos pocos dominaron sobre muchos, desde los imperios Inca y Azteca. El elitismo hispano-portugués fue prolongado por la "intelligentzia" liberal, por las oligarquías sociales, por las minorías políticamente preparadas, por los militares y aún por el clero. La dialéctica de las clases sociales (dominantes y dominadas) no basta para comprender el problema del poder en nuestro continente. Más decisiva y persistente es la dialéctica élite-masas, donde minorías enérgicas, incluyen y a menudo dominan a un pueblo que no es sujeto de su liberación. El juego dialéctico élite-masas es propio de las oligarquías, de los políticos, de los ejércitos, de los guerrilleros, de los clericalismos, de las burocracias sindicales, de las ideologías totalitarias, de las minorías intelectuales, de los partidos únicos. . . Su permanente renovación bajo nuevos rostros se debe a que las élites tienen el monopolio del "saber". En el mundo contemporáneo, el "saber" como la riqueza, es fuente de poder y de dominio. Por eso para liberar a las mayorías desposeídas del dominio de las elites que "saben", no basta aumentar su nivel económico y social. Hay que darles los medios para que adquieran una "sabiduría", que les permita criticar y defenderse de las categorías mentirosas y que propagan los sistemas de poder.

Para el cristiano, esta "sabiduría de los pobres" no puede separarse de la sabiduría del Evangelio, que libera a los oprimidos revelándoles su dignidad y destino, y asegurándoles que de ellos, y no de los poderosos y sabios de este mundo es el Reino de Dios (Mt 5,1 ss.; 20,25 ss.; Lc 4,16 ss.; 7,21 ss.; 10,21 ss.; etc. . .).

Poder y libertad: Parece que la aseveración de Macaulay fuera exacta: "El poder corrompe; el poder absoluto corrompe absolutamente". A lo menos, la ambigüedad ética del poder es patente. Por un lado hemos constatado que el poder tiende a absolutizarse y a usurpar el Poder de Dios. Pero es igualmente cierto que el poder es el gran don que Dios concedió al hombre, y su ejercicio es inherente a la libertad y responsabilidad a que ha sido destinado.

Llamado a "dominar la tierra a imagen y semejanza de Dios" (Gn 1,29), está en la condición humana ejercer este dominio, que incluye no sólo el cosmos sino la sociedad y la historia. Participa de un Poder que en Dios es absoluto y en el hombre siempre relativo. La tentación perenne del poder es que nos hace saborear un atributo que es originalmente divino, del cual queremos apoderarnos totalmente, "ser como dioses" (Gn 3,5).

Un poder irrestricto en manos del hombre no sólo es un peligro público; es un pecado de orgullo e idolatría. El poder se humaniza y se hace verdaderamente relativo cuando se somete al plan de Dios sobre el dominio de la historia: el hacer que todo lo creado adore a su creador.

Para ésto los detentores del poder deben dar cuenta a Dios del uso que hacen de él. Lo que equivale a dar cuentas y dejarse controlar por los hombres afectados por su ejercicio.

El poder del hombre sobre la sociedad y la historia es inherente a él porque es expresión de su libertad; es la realidad histórica de esa libertad. Por lo mismo está a su servicio, dentro del marco de la justicia y del amor; si ello no sucede, el poder se corrompe. Habrá siempre tensión entre poder y libertad: así como la libertad se va "haciendo", el poder correlativamente debe "hacerse", humanizarse en el diálogo de servicio a la libertad. Este servicio a la libertad no es "idealista"; se da en sociedades conflictivas donde muchos perdieron su libertad en beneficio de un sistema de privilegios. Así, el poder y la justicia que éste administra no pueden ser en concreto "igual para todos", sino servir a los débiles y oprimidos. El poder está así en el centro del conflicto social, y es en sí mismo conflictivo. No sólo preside, si no que es parte de la lucha social por la justicia, y sólo a este precio puede mantener su credibilidad y autoridad moral ante un pueblo. Una autoridad política incapaz de despertar en la conciencia popular una esperanza de cambio y liberación, ha fracasado moralmente. Desde ese momento esa autoridad se convierte en "sistema de poder", y sólo puede mantenerse como tal por los diversos mecanismos (violentos o nó) de represión.

En los casos en que los conflictos llevaron a enfrentamientos graves, de ruptura, que en última instancia se resolvieron en términos de "vencedores y vencidos", un poder político emergente de esa situación, para legitimarse éticamente, debe ser un instrumento que lleve progresivamente a la reconciliación y a la libertad de todos. La historia nos muestra que éso no es fácil. Para ello será necesario que durante el conflicto mismo se respeten los derechos humanos, y que una vez terminado, éstos se mantengan, evitando venganzas, represalias y la discriminación de los vencidos.

Poder y profetismo: Desde Amós, todos los profetas bíblicos denunciaron los pecados del poder, y fueron víctimas de él, hasta Juan el Bautista. Hay una enemistad radical entre Dios y la idolatría del poder. Esta enemistad quedó para siempre establecida en el drama de Jesús, que como niño fue un exilado del poder de Herodes y como adulto fue victimado por relativizar radicalmente todo poder.

La Iglesia es la continuadora de esta misión. Como su Maestro, le corresponde, hoy como siempre, criticar toda idolatría, anunciar la libertad radical. En las condiciones en que vivieron, ni los profetas ni Jesús tenían ningún poder social; el discurso de la Iglesia sobre el poder, en cambio, se hace a partir de Iglesias locales, que a veces están en situación de poder. Es la situación histórica de nuestras Iglesias en América Latina: su poder es no sólo pastoral sino también social. De hecho, tratan con los gobiernos "de poder a poder". Esta circunstancia

debe ser considerada en toda su ambigüedad, para que el discurso teológico-crítico en torno a la cuestión del poder sea verdaderamente profético y no inconscientemente "ideológico".

El peligro de todo discurso sobre el poder proferido por cristianos, es el estar "situado" de antemano en una cierta relación al poder, no tanto personal como estructural. Está sometido a sus fascinaciones, a sus favores, a sus categorías ilusorias y también a sus opresiones.

Así y todo, ante el grave vacío reinante de una crítica radical al poder como "ambigüedad" y como fuente de alienación (crítica que ninguna de las ideologías imperantes ha profundizado), la Iglesia queda la única instancia moral y social capaz de señalar estos pecados y de llamar al poder a su humanización. Paradójicamente, esta función es más eficaz en una sociedad donde la Iglesia ha perdido dominio, y ha sido eliminada paulatinamente de las estructuras de poder.

Para ello, la Iglesia debe desarrollar una teología del poder, integrada en su teología de la liberación. Con ello aportará, como lo ha hecho varias veces en la historia del continente, una valiosa contribución a la liberación de los débiles y oprimidos.

La crítica cristiana del poder no sólo lo exorciza de su dinamismo a la autonomía total, sino que le permite redimirse, al resituarlo en el único contexto absoluto de las relaciones humanas: la fraternidad. Un poder que se ejerce entre los que se descubren como "hermanos" se redime. Sólo ese tipo de relación lleva al servicio y a privilegiar al "hermano" como pobre y necesitado: en el servicio del débil descansa la significación evangélica más profunda del poder.

La dialéctica "poder-fraternidad", propia del discurso de Cristo ("...el que aspire a ser más que los demás se hará servidor...el que quiere ser el primero debe hacerse esclavo de los demás..." (Mt 20,23 ss.)), exige transformar el poder de "dominación" en "servicio fraterno". De fuente de privilegios, en instrumento de la liberación de los oprimidos.

II

El Dinero

"Nadie puede obedecer a dos señores... Es imposible servir a Dios y al dinero..." (Mt 6,24)

El balance del discurso de Cristo sobre el dinero deja un saldo muy negativo y en contraste con las ideologías dominantes —capitalista y marxista— que colocan la producción de riqueza (privada o colectiva) como la clave del éxito histórico de una sociedad.

Consecuente con la orientación de su misión ("Dios no envió a su Hijo para condenar al mundo sino para salvarlo" (Jn 3,18)), Jesús no condena la realidad del dinero en sí, pero sus advertencias son tan

graves y sistemáticas, que obliga a todo hombre que toma en serio el Evangelio a revisar todas sus actitudes y criterios.

El discurso evangélico sobre el dinero lo sitúa en una ambigüedad radical en relación al hombre que lo posee. Esta ambigüedad consiste en la tendencia de toda riqueza a transformarse en "señor" del corazón humano (Mt 6,24) sin dejar lugar a ningún otro señorío. Para Jesús, o servimos al Dios que libera o al dios que al enriquecer encadena a la tierra. La opción entre Cristo y el dinero decide la visión de la vida y del destino humano. Servir al dinero es endiosar la tierra y pervertir el uso de sus bienes. La advertencia de Cristo es clara: "no amontonéis riquezas" . . . son precarias y fútiles. . . pervierten el corazón. . . "Pues donde están tus riquezas, ahí también está tu corazón" (Mt 6,19-21).

Por eso Jesús es tan severo con los ricos. Su mensaje de liberación no consiste sólo en declarar bienaventurados a los pobres. Hay también una advertencia y un llamado a los ricos. Al leer el Evangelio no puede pasarse por alto el hecho, sorprendente para muchos, de que Jesús dedicó tantos o más discursos a los ricos que a los pobres. Con un contenido igualmente liberador, aunque diferente.

Para el rico "es más difícil entrar en el Reino de los cielos que para un camello pasar por el ojo de una aguja" (Lc 18,24). El que hace de la riqueza su consuelo. . . "después tendrá hambre. . . y llorará de pena" (Lc 6, 24-25). En su discurso sobre el dinero, Jesús "para quien todo es posible" (Lc 18,27) y que "vino a buscar y a salvar lo que estaba perdido" (Lc 19,10), tiene una intención salvadora. El rico debe convertirse, dejando de "amontonar" para sí mismo en vez de hacerse rico ante Dios" (Lc 12,21), rescatando el sentido cristiano de su dinero.

Signo "del fruto de la tierra y del trabajo del hombre": Sumergidos en la civilización del "tener", ya no sabemos cuál es el significado del dinero en el plan de Dios: ser un signo de los bienes de la tierra, que Dios entregó al hombre para ser explotados y repartidos entre todos. El dinero entró en la historia con el objetivo original de hacer más fácil la comunicación justa de los bienes. Debe ser vehículo para hacer llegar a los que no tienen lo que sobre a los que tienen, facilitando la igualdad y la justicia.

De hecho, el dinero se convirtió en la gran fuente de injusticia y explotación. Adquirió valor en sí mismo, en la medida que se hizo "señor" del hombre. Se perdió su relación de signo de los bienes de la tierra, de los que todos los hombres, sin excepción, son dueños. Valor absoluto, el dinero se hace necesariamente fuente de poder, de división y de explotación.

La enseñanza de Cristo sobre la Providencia y la confianza en el Padre que da siempre lo necesario a sus hijos, supone que el hombre respete el sentido evangélico del dinero. Cuando éste se olvida, se convierte la palabra de Cristo en ilusión y blasfemia.

La promesa de Jesús, absolutamente cierta, de "no andar preocupados pensando qué vamos a comer para seguir viviendo, o con qué ropa vamos a vestir. . . ya que las aves del cielo no siembran, ni cosechan, ni guardan en bodegas, y el Padre Celestial las alimenta. . . y que por lo tanto busquemos primero el Reino y su justicia y esas cosas vendrán por añadidura" (Mt 6,25-33), queda reducida a retórica cuando el pecado de la injusticia institucionalizada conduce a millones de hombres a situaciones de miseria e inseguridad peor que las aves del cielo.

La petición del Padre Nuestro "danos hoy nuestro pan de cada día" (Mt 6,11), fracasa no por razón de que nos falte el amor y la justicia de Dios, que ha distribuido ampliamente el pan necesario para todos, sino por razón de los hombres "servidores de riqueza", que lo acumulan en manos de pocos "construyendo graneros cada vez más grandes para guardarlo y reservarlo" (Lc 12,18) y arrebatándolo a los pobres (Sant 5,1 ss.).

En el cristianismo, el dinero es también signo del trabajo del hombre. De sus sudores, de sus sacrificios y aún de su sangre. El capitalismo pervirtió esta significación, dando la primacía al lucro y poniendo el trabajo a su servicio. Ya no sabemos relacionar el dinero con el trabajo noble y duro de los campesinos, de los obreros, de los proletarios, o con el trabajo creador y agobiante de los intelectuales, los artistas y los científicos. El dinero se ha deshumanizado. Signo de "los bienes de la tierra y del trabajo del hombre", el dinero debería ser medio de fraternidad y reconciliación entre ricos y pobres, a través del trabajo y de la creatividad común, que restablece la justicia rota por la explotación del trabajo y por el lucro en una civilización que adora la riqueza.

Para Cristo, los que tienen más dinero que otros, no son sino "servidores fieles y prudentes. . . constituidos para repartir el alimento a su debido tiempo" (Mt 24,45). Así como nadie es dueño absoluto de la tierra, nadie lo es del dinero. Este siempre se administra a nombre de Dios, como el poder y la autoridad.

Este fué el descubrimiento de Zaqueo, rico que escuchó el mensaje liberador de Jesús. Al reconciliarse con Dios y con los hombres a los que explotaba, Zaqueo comparte su dinero con ellos como prenda de esa reconciliación y fraternidad restauradas (Lc 19,8).

La Iglesia siempre entendió que la reconciliación fraternal que ella está llamada a crear entre los hombres debe llevarlos a compartir las riquezas y a hacer justicia del trabajo de los que las producen. Esta convicción eclesial se ha hecho enseñanza permanente y al mismo tiempo oración ferviente en la Eucaristía, la fuente de toda reconciliación. El cuerpo y la sangre que se ofrecen para reconciliar a los hombres con Dios y entre sí, se ofrecen bajo los signos del pan y del vino, que representan "el fruto de la tierra y del trabajo del hombre". (Oración del Ofertorio).

Para la Iglesia la reconciliación eucarística supone que esa reconciliación

liación comience por hacer justicia con los bienes de la tierra y con el trabajo humano. Esta reconciliación en la justicia significa para los que participan en la eucaristía la voluntad eficaz de compartir los frutos de la tierra y de dar al trabajo la primacía sobre el lucro, recuperando su dignidad.

Hoy se habla mucho de la dimensión social de la eucaristía. La verdadera perspectiva de esta dimensión la encontraremos en la fidelidad a la oración del ofrecimiento. Así, la eucaristía, sacrificio de Cristo en la historia, asume toda la realidad y todo el pecado del hombre actual. La realidad social, política y económica. Es una crítica a la sociedad que monopoliza para unos pocos los bienes de la tierra y explota el trabajo humano. Es una crítica para los cristianos que participan de ese pan y de ese vino sin cuestionar sus criterios económicos y sin convertirse a la justicia con el pobre y al primado del trabajo sobre el lucro.

"Entonces ¿quién podrá salvarse?" (Lc. 18,27): ¿El dinero es fuente irremisible de iniquidad, a pesar de su sentido cristiano y de la intercesión eucarística de la Iglesia? ¿Las riquezas son malditas, como parece desprenderse de las palabras de Jesús (Lc 16,9) y de la actitud de muchos santos? Esto equivale a preguntarse sobre las condiciones de liberación y de redención de las riquezas.

Jesús no sólo condenó el señorío del dinero. En su enseñanza también se advierte la clave de su liberación, en la misma línea de la liberación del poder, pues el dinero es una forma de poder. Como tal, su uso no es legítimo si no está al servicio de la justicia y del designio de Dios sobre la fraternidad. El dinero se redime cuando está históricamente al servicio de los pobres y desposeídos. La riqueza se legitima como medio de caridad fraterna y de desarrollo y liberación social.

Como Zaqueo, hubo ricos que en el Evangelio escucharon la palabra de Cristo y encontraron su liberación y conversión. En todos los casos, pusieron su dinero al servicio del hermano necesitado. Se abrieron al "pobre", Descubrieron en él un llamado a salir de sí, de su mundo, de sus ídolos, haciendo del necesitado un "hermano". Porque el rico no se salva si no hace del pobre su hermano, según la enseñanza de las parábolas de Jesús sobre los necesitados (Particularmente la del Buen Samaritano y la del Juicio final: "Venid a tomar posesión del Reino. . . porque tuve hambre y me alimentaron". . . (Mt 25,30 ss.).

Igualmente en la misteriosa parábola del administrador astuto (Lc 16,1-9), Jesús nos hace ver cómo un hombre sin escrúpulos financieros tiene siempre posibilidad de salvación si transforma su corrompida posición de poder económico en un servicio a los necesitados y explotados. Así, "el maldito dinero" se redime y "nos hace de amigos en las viviendas eternas" (Lc 16,9).

La enseñanza de Jesús sobre el dinero al servicio del pobre hace

referencia a la mentalidad y situación de una época, que evidentemente no es la nuestra. Cada situación social e histórica es un nuevo llamado a formas eficaces de poner al rico al servicio del pobre. Para nosotros en América Latina esta tarea cristiana está dada por la lucha por una sociedad más justa y fraternal, donde a través de las desigualdades y privilegios se creen las condiciones económicas para que el dinero pueda redimirse y los hombres, antes divididos a causa de él, puedan encontrarse como hermanos.

III

El Saber

"Padre, yo te bendigo porque has ocultado estas cosas a los sabios e inteligentes y se las has mostrado a los pequeños" (Lc 10,21).

El saber es la riqueza de conocimientos. Cuando los conocimientos penetran e influyen en todas las dimensiones de la existencia del hombre, formando en él el sustrato de su "filosofía de la vida", el saber se transforma en sabiduría. Se humaniza.

El hombre ha generado dos tipos de sabiduría. La sabiduría humanista, que consiste en la prudencia y habilidad para prosperar en la vida y ser feliz. Supone una reflexión y una filosofía sobre el mundo y sobre el hombre, y una toma de posición ante el problema de Dios. Implica, por lo tanto, una moral. La sabiduría humanista está integrada por altos principios y actitudes morales. El "sabio" es el experto en el arte del bien vivir.

Es propia también del hombre la sabiduría científica, que consiste en transformar la naturaleza, y la sociedad. Cómo producir y mejorar los bienes materiales, cómo racionalizar la vida en vista del bienestar y la felicidad.

El hombre no puede progresar sin ambos tipos de saber, pero hay culturas y formas de espíritu que privilegian al uno sobre el otro. Las sociedades industriales modernas son expertas en saber científico; las culturas orientales y también las "primitivas" (nuestros indios americanos, vgr.), han desarrollado considerablemente la sabiduría humanista.

El saber es una forma de riqueza, y por lo tanto de poder, cuando no está compartido entre todos los hombres. Las elites son esencialmente "las que saben", las masas las que no saben. Las formas contemporáneas de dominación tienen su raíz en el elitismo de las que saben, que han monopolizado el saber humanista de las culturas dominadas. Estas se han parapetado en la "sabiduría popular", sin influencia aparente, pero de gran significación humana.

Uno de los méritos de los "populismos" latinoamericanos y de la

pastoral popular es el de haber reivindicado esta sabiduría de los pobres. Ello ha ido generando una crítica aún no suficientemente tenida en cuenta, sobre los bienes y los medios del saber elitista contemporáneo. El cuestionamiento del rol social de la universidad; de la escolaridad en el Tercer Mundo; de los modelos de la enseñanza popular, son síntomas de esta crisis.

La sabiduría del Evangelio: Es bien sabido que el Evangelio representa una crítica a la riqueza y al poder. Las palabras de Jesús al respecto son clásicas (Mt 6,24 ss.; Lc. 18,24 ss.; Lc 12,16 ss; Lc 4,5 ss; Mt 20,24 ss; etc. . .) Pero olvidamos a veces que el Evangelio es también un cuestionamiento del saber.

El discurso de Jesús a los fariseos y doctores de la ley, que representaban la sabiduría dominante, es el discurso crítico del saber: "Los escribas y fariseos ocupan la cátedra de Moisés; hagan y cumplan lo que ellos les digan, pero no se guíen por sus obras, porque no hacen lo que dicen. Atan pesadas cargas y las ponen sobre los hombros de los demás, mientras que ellos no las mueven ni siquiera con la punta de un dedo. Todo lo hacen para que los vean; agrandan filacterias y alargan los flecos de sus mantos. Les gusta ocupar el primer lugar en los banquetes y los primeros asientos en las sinagogas, ser saludados en las plazas y oírse llamar 'maestros' por la gente.

"En cuanto a ustedes, no se hagan llamar 'maestros' porque no tienen más que un Maestro, y todos ustedes son hermanos. A nadie en el mundo llamen 'padre', porque no tienen sino uno, el Padre Celestial. No se dejen llamar tampoco 'doctores', porque sólo tienen un Doctor, que es el Mesías. Que el más grande de entre ustedes se haga servidor de los otros, porque el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado.

"¡Pobres de ustedes, escribas y fariseos hipócritas, que cierran a los hombres el Reino de los cielos! Ni entran ustedes, ni dejan entrar a los que quieren. ¡Pobres de ustedes escribas y fariseos hipócritas, que recorren mar y tierra para conseguir un prosélito, y cuando lo han conseguido lo hacen dos veces más digno del infierno que ustedes!

"¡Pobres de ustedes, guías ciegos que filtran un mosquito y se tragan un camello! ¡Serpientes, raza de víboras! ¿Cómo podrán escapar a la condenación del infierno? Les enviaré Profetas, sabios y escribas; ustedes matarán y crucificarán a unos, azotarán a otros en las sinagogas, y los perseguirán de ciudad en ciudad. . ." (Mt 23,1 ss.)

"Pobres de ustedes, doctores de la ley, porque se han apoderado de la llave de la ciencia! . ." (Lc 11,52).

Estamos frente al discurso más fuerte de Cristo y se refiere precisamente a una cierta sabiduría, a la que opone otra forma de saber, la que Dios comunica a los "pequeños": "Padre, te alabo por haber ocultado estas cosas a los sabios e inteligentes, y haberlas revelado a los peque-

ños" (Lc 10,121). La crítica evangélica del saber no sólo es una denuncia. Es sobre todo el anuncio de una sabiduría nueva, definitiva, instancia crítica del saber humanista y científico, y de los sabios "según el mundo". San Pablo establece dramáticamente la oposición de las dos sabidurías: "La Escritura dice que 'haré fallar la sabiduría de los sabios y echaré abajo las razones de los entendidos'. Sabios, filósofos, teóricos ¿dónde están?".

"Ante lo que hizo Dios ¿no se vuelve loca la sabiduría de este mundo? Primero Dios manifestó su sabiduría y el mundo no reconoció a Dios en las obras de su sabiduría. Entonces Dios quiso salvar a los que creen por medio de la 'locura' de la Cruz de Cristo. . . Los griegos buscan un saber superior. Mientras tanto nosotros enseñamos un Cristo crucificado. . . que es la sabiduría de Dios."

"En efecto, la 'locura' de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres. . . Hermanos, fíjense a quiénes llamó Dios. Entre ustedes hay pocos hombres cultos según la manera común de pensar. . . Bien se puede decir que Dios ha elegido lo que el mundo tiene por necio, con el fin de avergonzar a los sabios. . . Cristo Jesús ha llegado a ser nuestra sabiduría. . ." (I Co 1,20 ss.).

Para el Evangelio hay dos saberes: el del mundo y el de los que tienen el espíritu de Cristo, "que no es enseñado por los dirigentes de este mundo. . . porque es una sabiduría escondida, la sabiduría de Dios" (I Co 2,6-7). La raíz de esta oposición está en que la sabiduría de Dios necesita un "criterio espiritual", el criterio de Cristo, que la enseñanza y la inteligencia humana no captan. Con este criterio de Cristo el hombre se hace realmente "sabio" (paradójicamente "pequeño" según el Evangelio) y juzga todos los demás saberes (I Co 2,13-16).

Esta sabiduría del Evangelio es conflictiva. Al criticar radicalmente a los "sabios según el mundo", divide todo el saber en "luz y tinieblas", según la expresión bíblica (Jn 1,7 ss.); la luz se identifica con el espíritu de Cristo (Jn 8,12). El "ha venido a provocar una crisis en el mundo; los que no ven, verán; y los que ven, van a quedar ciegos" (Jn 9,39).

El discurso evangélico y paulino sobre la sabiduría, en ruptura con las categorías prevalentes, no es, sin embargo, algo absolutamente nuevo para los creyentes. El Antiguo Testamento ya había tomado distancia de la pura sabiduría humanista (y eventualmente científica), introduciendo una tercera dimensión del saber, la sabiduría bíblica, de la que Jesús es la encarnación y la plenitud.

El saber bíblico veterotestamentario tiene que ver, por lo tanto, con el conocimiento de Dios. Por eso Salomón va a ser la figura de un nuevo sabio (1R 3,6-14), diferente de todos los demás sabios del mundo antiguo: su sabiduría no sólo es fruto de la experiencia y de la reflexión, sino que le es concedida como el don de penetrar en el criterio de Dios. Su saber es eminentemente moral: discernir el bien del mal en la praxis (1R 3,9).

El saber bíblico se sitúa ya desde el comienzo como instancia crítica de toda sabiduría puramente "humana": "Ay de los que son sabios a sus propios ojos, avisados según su propio sentido" (Is 5,21).

Esta crítica, retomada más radicalmente por Cristo y San Pablo, nos permite desenmascarar las ambigüedades del saber contemporáneo.

Las críticas del saber: En su discurso a los doctores de la ley y a los fariseos, la denuncia básica de Jesús es al saber como sistema de dominación. Con ello cuestiona todo "elitismo" y toda sabiduría humanista y científica que no está al servicio de los pobres y los débiles (los "pequeños"). En el Evangelio los "doctores de la ley" simbolizan, en la historia, las diversas formas de sabiduría de dominación, y la crítica que Jesús les dirige mantiene toda su vigencia.

Denuncia la separación entre el saber y la praxis de la caridad: "Enseñan y no cumplen" (Mt 23,3). Esta disociación entre el conocimiento y el compromiso, tan ajena al pensamiento bíblico, es una de las tendencias más persistentes de la condición humana. A través de la historia, la encontramos en el dualismo griego con su pretendida superioridad de la inteligencia y de la contemplación sobre la voluntad y la acción, que influyó poderosamente en el pensamiento cristiano; en la escolástica decadente; en el iluminismo, la ilustración y el racionalismo con su idolatría de la razón y del conocimiento racional y científico, que han ido remachando una cultura del saber que se hace un fin de sí misma, ajena a los pobres y débiles, divorciada del compromiso ético. Esta idolatría del saber, sutilmente dominadora, es una forma de avaricia y de ilusión tan grave como el poder y la riqueza. El Evangelio nos señala que de nada nos sirven el saber y las ideas si no nos arrancan de nuestro egoísmo y no nos conducen a "la fe, la misericordia y la justicia" (Mt 23,23).

Fiel a este criterio, la Iglesia por una parte, apreció y aún defendió siempre el saber, el bien de la inteligencia. Siempre desconfió de una actividad y de una praxis sin referencia doctrinal. Ha insistido en la importancia del saber en la formación cristiana. Pero paradójicamente no canoniza ninguna forma de saber, sino tan sólo la sabiduría del Evangelio y la imitación de Cristo. En el proceso de la historia, esta sabiduría aparece aún en ruptura con la pura sabiduría humanista y científica. Muchos santos, exponentes auténticos del saber evangélico, han llegado incluso a renunciar a un cierto "saber", como un carisma de pobreza que hacía brillar en ellos la sabiduría del Evangelio. Los casos de Francisco de Asís, y más modernamente Carlos de Foucauld son bien conocidos.

Jesús denuncia el saber como búsqueda de prestigio y como raíz de privilegios. "Pretenden aparentar. . . gustan de los honores. . . buscan los primeros puestos y ser saludados en las plazas, y que la gente les diga maestros. . ." (Mt 23,5-7). Con ello cuestiona todo elitismo y toda

vana supremacía de "los que saben". Exige una igualdad y una democracia en este nivel, que ninguna forma de sociedad ha sabido realizar y ni siquiera plantearse. "Ustedes tienen un solo Maestro y todos ustedes son hermanos" (Mt 23,8).

Jesús denuncia todo imperialismo y monopolio del saber. "Se adueñaron de la llave del conocimiento" (Lc 11,52). Esta crítica apunta en varias direcciones. Señala todas las formas de dogmatismo y de totalitarismo intelectual de los sistemas ideológicos que se cierran en sí mismos, ya sean científicos, humanistas o religiosos. A la larga, la suerte de estos sistemas es la esterilidad y la hipocresía, que conduce a las peores dominaciones de la inteligencia (Mt 23,14 ss.)

También Jesús señala y denuncia el saber que no se comparte. Esta forma de injusticia es menos visible y más sutil que el no compartir las riquezas, pero sus repercusiones son igualmente graves. Es el pecado ya antiguo de todas las elites privilegiadas en el saber, desde los "mandarines" hasta la tecnocracia actual. Los economistas ya nos advierten que el monopolio de la tecnocracia en manos de pocos países se perfila como la brecha más decisiva de la injusticia y de la división del mundo en ricos y pobres. La denuncia de Jesús recobra hoy toda su actualidad: "Se adueñaron de la llave del conocimiento. . ."

Y va más allá: "Ay de ustedes guías ciegos. . . no entran ustedes ni dejan entrar a los que querían hacerlo. . ." (Mt 23,16,13). Los imperia-
lismos del saber, alejados de la sabiduría del Evangelio y de los pobres, se hacen incapaces de crear sociedades justas y de lograr un verdadero humanismo. Ellos son los que dominan las pautas culturales, éticas y los medios de enseñanza y comunicación, al modo de los "guías ciegos". Esta conducción fracasa al no estar al servicio de la fraternidad y la justicia. Degrada las relaciones humanas, crea condiciones opuestas al "bien vivir" y a la felicidad, propias de la verdadera sabiduría. El discurso de Jesús a los doctores de la ley debe ser aplicado a la generalidad de las elites dirigentes del mundo contemporáneo. "Cargan a la gente con fardos insoportables" (Lc 11,46).

Ante su incapacidad para crear una sociedad más humana y de compartir el saber, la única defensa de la "sabiduría ciega y dominadora" ante la reivindicación de la sabiduría de los débiles y pequeños es la persecución. El profeta no tiene lugar en el sistema del saber como opresión; el pobre tampoco. Ambos representan otra forma de saber que es un reproche y una denuncia a la sabiduría dominante, y que pone en peligro los presupuestos en que éste se apoya y los intereses a los que sirve. Es el drama de los profetas de la sabiduría bíblica, del que se hizo solidario Jesús. "Por eso la Sabiduría de Dios dice de ustedes: Yo les enviaré profetas y apóstoles, y ellos los matarán o perseguirán. Y con justicia se les pedirá cuenta a ustedes de la sangre de todos los profetas. . ." (Lc 11,49). Cristo murió por anunciar una sabiduría religiosa y social opuesta a la sabiduría de los poderosos.

La sabiduría de la cruz: En este contexto crítico entendemos el anuncio evangélico de una nueva sabiduría en contraste con la de los "sabios y prudentes de este mundo": "Has ocultado estas cosas a los sabios e inteligentes y se las has mostrado a los pequeños" (Lc 10,21). "La locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres. . . Dios ha elegido lo que el mundo tiene por necio con el fin de avergonzar a los sabios. . ." (ICo 25-27).

¿Cuál es entonces, esta sabiduría de Dios, propia de los "pequeños", y de los "necios" y "locos" según el mundo?

Es una sabiduría que proviene del conocimiento y la aceptación de la sabiduría de Cristo. Es una sabiduría recibida en la humanidad de la convicción de la insuficiencia del puro saber humano. Es la sabiduría de los "pobres de Yahvé", de los débiles y oprimidos. Es la sabiduría del que obra la verdad, y no sólo la conoce. "Si alguien se cree sabio y bien educado, que lo demuestre por su bondad, y que su conducta sea un ejemplo para los demás. Si por el contrario tienen ustedes envidia y ambiciones en el corazón, no se sientan superiores, que eso es mentira: una sabiduría así no viene de arriba. . . la sabiduría que viene de arriba es pura, pacífica, indulgente, bondadosa, llena de compasión y produce buenas obras. No es parcial ni hipócrita. . ." (Sant 4,13 ss.)

Jesús es fuente y modelo de esa sabiduría: "Ustedes mismos (la gente común y despreciada) están en Cristo, el cual ha llegado a ser nuestra sabiduría" (ICo 1,28-30). "Este hombre no ha estudiado ¿y cómo sabe tanto? . . . "Aquí tienen a alguien que es más que Salomón. . ." (Jn 7,14; Mt 12,42). "Cuando Jesús terminó estos discursos la gente quedó maravillada de sus enseñanzas, porque les enseñaba con autoridad y no como los maestros de la ley. . ." (Mt 7,28).

La primera clave para entender la sabiduría del Evangelio es que no es producto del puro saber humanista o científico: es recibida. Encontramos nuevamente la vieja tradición bíblica de que el "sabio", como el "bueno", es la obra de Dios. El hombre puede prepararse a ello con el estudio, el sufrimiento, la experiencia, pero siempre en actitud de pobre y pequeño: la sabiduría le será comunicada a través del conocimiento práctico de Dios. "Si a alguno de ustedes le falta la sabiduría, que pida a Dios que da a todos con generosidad y sin reproches, y El se la dará. . ." (Sant 1,5). El saber evangélico tiene así una raíz contemplativa: "La vida consiste en que te conozcan a tí Padre, y a tu enviado Jesucristo" (Jn 17,3). El sabio es siempre un contemplativo.

La segunda clave para entender la sabiduría del Evangelio nos la entrega San Pablo. Para él, la línea divisoria entre los sabios e inteligentes según el mundo, y los "necios" y "locos" que recibieron la sabiduría de Cristo, es el conocimiento y la aceptación de un Dios crucificado. (ICo 1,20-24).

El cristiano es el que tiene la sabiduría de la cruz; la cruz es su "saber" y su fuerza, que vuelve loca la sabiduría del mundo (ICo 1,20).

La prueba de que un hombre es pobre y "pequeño", y que se ha hecho "sabio" delante de Dios, es que relativiza y reinterpreta todo su sistema de saber ante el hecho de la cruz. El dolor, la muerte, la frustración y el fracaso no tienen cabida en la sabiduría mundana; ésta es incapaz de entender la raíz del hombre y de la historia y de conducir al "bien vivir" y a una felicidad que tenga en cuenta el hecho insoslayable de la cruz. Esta será siempre "locura y vergüenza", y los que la llevan "necios y débiles" (ICo 1,24 ss.).

La sabiduría de la cruz va a revolucionar esos criterios. "Hará fracasar la sabiduría de los sabios y echará abajo las razones de los entendidos" (ICo 1,18). Lo propio del sabio es integrar todo lo que hay de dolor y frustración en el proyecto del hombre por alcanzar la felicidad. Porque todas las sabidurías se verifican, en último análisis, de cara al drama del mal y la felicidad. La sabiduría científica y la humanista, por diversos caminos, quieren superar el mal, en sus causas físicas o morales. En esta línea han fracasado. Su fracaso demuestra la insuficiencia del saber del mundo para resolver las cruces de la vida y llevar al "bien vivir" y a la felicidad. La sabiduría de la cruz se coloca en la raíz del mal, del dolor y de la muerte, y sin eliminarlos los integra en la condición humana. Nos aporta un nuevo concepto, definitivo, de una felicidad que no es incompatible con el hecho insuperable del dolor y la muerte. El sabio según el Evangelio es el que integra en el mismo proyecto humano la cruz y la felicidad.

Para la sabiduría evangélica de la cruz, no hay tinieblas completas en la condición humana, y a su luz cada hombre puede ser feliz. "El que me sigue no caminará en tinieblas, sino que tendrá la luz que es vida" (Jn 8,12). El sabio según el Evangelio de la cruz lee lo que los demás no leen; discierne donde otros no disciernen; reacciona como otros no reaccionan. Es el "pequeño" que se ha dejado instruir por Jesús (Lc 10,21), y que ante el advenimiento del mal no se satisface con los discursos de los sabios e inteligentes de este mundo, sino que recurre al discurso de Cristo sobre las Bienaventuranzas y la Cruz.

Es la actitud de los discípulos de Emaús (Lc 24,13 ss.). En las horas de la Pasión no entendieron lo sucedido con Jesús, por haber recurrido a las categorías del saber humano dominante. Cristo los ayuda a mirar los hechos con la verdadera sabiduría de la cruz y con el saber bíblico de los profetas. Ellos entonces "entienden". La parábola de Emaús simboliza el paso en cada uno de nosotros del saber del mundo al saber del Evangelio.

La liberación de la sabiduría humana: El saber evangélico critica y supera toda forma de saber humano. Pero no lo reemplaza ni lo descalifica, como el Evangelio no reemplaza ni descalifica a ninguna ideología. Ni el cristianismo ni el Evangelio son un sistema completo, frente a otros sistemas humanos, ni la sabiduría evangélica es una sabiduría

autónoma e independiente de otras sabidurías. El Evangelio es el "complemento" liberador de todos los valores humanos; actúa como fermento redentor y crítico de todo aquello que es "pecado" en la realización histórica de los valores. Del mismo modo la sabiduría evangélica es una dimensión crítica y liberadora, adherida al saber humano, científico y humanista, que son los llamados a conducir la historia y a contruir la sociedad.

En último análisis, el saber evangélico no se da nunca "al estado puro", sino como actitud radical y como luz que empapa el ejercicio del saber humano. Se trata de que la ciencia y el humanismo integren en sí mismas la sabiduría bíblica y la "ciencia" de la cruz, conservando toda su autonomía. Se trata de redimir el saber; de transformarlo de factor de dominio, discriminación e hipocresía en factor de liberación, fraternidad y felicidad.

Necesitamos una revolución en las relaciones de la riqueza y del poder. Igualmente la necesitamos en la participación y significación del saber en la sociedad. Hay que liberar el saber.

La liberación del saber implica no sólo la depuración de los errores que puedan impregnarlo (tarea de las ciencias humanas y no propiamente del Evangelio). Implica sobre todo liberarlo de las opresiones denunciadas por Jesús en su crítica a los doctores de la Ley: su elitismo, que lo pone al servicio de los poderosos y privilegiados; su hipocresía, que lo divorcia de la práctica de la verdad y de la justicia; su "imperialismo cultural", que lo hace instrumento de dominación de los débiles, imponiéndoles pautas de pensamiento y acción contrarias a su liberación; su dogmatismo ideológico y su ceguera, que conduce a los pueblos a formas de vida inhumanas.

Una sabiduría no es liberadora si no responde a las aspiraciones de justicia y de participación de los pobres y "pequeños". Para ello el saber debe socializarse; distinguirse de la sola instrucción académica y escolar y de los medios de comunicación social, por el momento clasistas o ideologizados. Debe transformar la instrucción en sabiduría, es decir, en una toma de conciencia popular que les permita defenderse de las ideologías dominantes y apropiarse de los elementos del saber necesarios para su liberación. Liberar el saber es humanizarlo, haciéndolo servir en primer lugar al "ser" del hombre, a su destino y felicidad, y no sólo al aumento de riqueza y poder.

Una sabiduría no es liberadora si no es capaz de dar sentido coherente al dolor, a la frustración y sobre todo a la muerte. En este punto, la sabiduría popular es más auténtica que la sabiduría "ilustrada", seguramente por estar más impregnada de cristianismo. La verificación del verdadero "sabio" está en la manera como aborda la muerte, y la forma como enfrenta la vida en relación a ella. La plenitud de la sabiduría consiste en hacerse libre ante toda cruz y frustración y en encarar la muerte como una liberación.

La Salvación Cristiana y el Progreso Humano Temporal en la Actual Discusión Ecuménica

Fr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M.
Profesor de Teología en el Instituto Pastoral del CELAM

Cuando el día 23 de Noviembre de 1975 comenzaba en Nairobi la V Asamblea General del Consejo Mundial de Iglesias, era evidente que el punto de más tensión y preocupación, en la actual discusión ecuménica, era -y sigue siendo también después de Nairobi- el modo como entender las relaciones entre la salvación cristiana eterna y la promoción humana temporal. Y como en este campo el modo de ver de los Ortodoxos no parece coincidir con el que es predominante entre los que dirigen el Consejo Mundial de Iglesias (CMI), veremos separadamente las dos posiciones:

1. El Concepto de Salvación en la Teología Ortodoxa.

En los últimos años los Ortodoxos tuvieron buenas oportunidades para explicitar o formular su concepto de salvación en el contexto creado por la controversia en el seno del Consejo Mundial de Iglesias (del cual son miembros) entre "horizontalistas" y "verticalistas" (una terminología tal vez impropia pero usada por ellos). Los documentos principales son éstos:

1. "La salvación en la teología ortodoxa", documento redactado en el encuentro en el monasterio de Penteli, Grecia, de 23 a 27 de Marzo de 1972, para preparar el tema "La salvación hoy" de la Asamblea de Bangkok.

2. Mensaje del Patriarca Pimen de Moscú y de toda la Rusia y del Santo Sínodo de la Iglesia Ortodoxa Rusa al Comité Central del Consejo Mundial de Iglesias, de 7 de agosto de 1973, como reacción a los documentos de la Asamblea de Bangkok sobre "La Salvación hoy".

3. Declaración del Patriarcado Ecuménico (Constantinopla) con ocasión del XXV aniversario del Consejo Mundial de Iglesias, de 16 de agosto de 1973.

4. "Confesando a Jesucristo hoy", documento redactado en Bucarest, en Junio de 1974, en preparación a la Asamblea de Nairobi.

El documento más sistemático es ciertamente el primero, del cual intentaré reproducir aquí los pensamientos principales:

También los Ortodoxos sienten la necesidad de reinterpretar su tradición a la luz de la situación del hombre de hoy. Todos tienen como cierto que la base de la salvación es la vida divino-humana, la muerte, la resurrección y la exaltación del Logos de Dios encarnado, obra que es

continuada por el Espíritu mediante la Iglesia hasta el fin de los tiempos. Pero ellos sienten dificultades cuando tratan de relacionar la experiencia de salvación de la Iglesia con la vida de personas que parecen tener su propio ímpetu independiente de la Iglesia. Por eso necesitan encontrar criterios para poder discernir lo divino de lo demoníaco en muchos movimientos de emancipación y liberación de nuestro tiempo. La mayor parte de ellos considera insatisfactoria la distinción en una participación en la salvación de Cristo fuera de la Iglesia y dentro de ella, en simples términos de potencialidad y realización. Por eso desean otras categorías.

Una de estas categorías puede ser la *nueva comprensión del pecado* como teniendo su lugar no únicamente en la existencia personal sino también, y con igual fuerza, en la estructura de la sociedad. Pues es evidente que la corrupción, el soborno, la opresión y la explotación están tan profundamente atrincherados en la sociedad que unos pocos hombres de buena voluntad en posiciones de autoridad no serían capaces de erradicarlos. Si Cristo vino para salvar al género humano del pecado, entonces tanto el pecado personal como el mal estructural deben dejar camino a su poder salvador y a la obra del Espíritu. Según este modo de ver, será necesario al cristiano mirar a la obra de Dios en la lucha por la justicia, la dignidad y la libertad para todos los hombres. Sin embargo, no deben tampoco desconocer el hecho de que el Diablo, aunque ya destronado, sigue todavía actuando en el mundo y por eso los cristianos deben desarrollar su capacidad de discernir en los distintos movimientos seculares lo que es acción del Espíritu de lo que es obra demoníaca.

También la *doctrina bíblica de la creación* ayuda a conocer la obra de Dios en la humanidad. Fue la gracia de Dios la que ha dado existencia a la creación y es por Su gracia que la creación sigue existiendo y orientándose hacia el fin determinado por Dios. Dios le ha dado el *arché* (origen) y el *telos* (fin). La obra de Dios en la encarnación no puede oponerse a la obra de Dios en la creación. Si eso es así, la Iglesia tiene la responsabilidad de identificar y de sostener todos los movimientos seculares que contribuyen al cumplimiento y a la perfección de la creación y al desarrollo completo de la humanidad según la imagen de Dios.

En el esfuerzo de ensayar una interpretación Ortodoxa del sentido de la salvación, ellos piensan encontrar una ayuda en la noción patristica de la *theosis* o deificación. Como este término, poco familiar a los occidentales, tiene además una connotación pagana, es necesario aclarar bien el sentido cristiano que le han dado los Padres. Si el hombre es creado a la imagen de Dios y si el hombre es la imagen que Cristo vino a restaurar por su muerte y resurrección, el efecto de la salvación debe ser éste: que el hombre es más y más conformado a la imagen y semejanza de Dios en la cual fue creado. La distinción entre el Creador y la creatura no puede ser anulada por la *theosis*, pues el Creador tiene vida

en sí mismo y está más allá del tiempo, mientras que el hombre, como creatura, recibe su vida de Dios y es constantemente dependiente de él y, además, vive en el tiempo, es decir: no viene a la existencia en su plenitud pero debe adquirir la perfección en el tiempo.

La comprensión cristiana de *theosis* es plenamente cristológica y pneumatológica. El vocablo fue usado primero en la literatura cristiana en un contexto cristológico, para referirlo a la comunicación de cualidades divinas a la carne del Logos encarnado. La *theosis* del hombre se hizo posible en y mediante la adopción de la naturaleza humana por el Logos divino. Según los Padres, la *theosis* se hace posible en la Iglesia, mediante el ministerio sacerdotal y los sacramentos, como también con la vida disciplinar y la lucha contra el mal. Como dice San Pablo en 2 Cor 3,18, es el Espíritu del Señor el que nos libera y nos hace capaces de reflejar la gloria del Señor y así "nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos" haciéndonos "participantes de la naturaleza divina" (2 Pd 1,4). La *theosis* tiene como meta última no la absorción final del individuo en Dios, sino la unión con el Dios-Hombre Jesucristo por el Espíritu, para constituir el cuerpo de Cristo, el templo no hecho por manos en el cual habita Dios en santidad y rectitud. Así el hombre unido a Dios se hace más y más santo y recto, más y más amable en un proceso de crecimiento sin fin, ya que es infinita la santidad y la bondad de Dios.

Una Cristología Ortodoxa no puede limitar su comprensión de la persona de Cristo solamente a su existencia histórica, separada de su existencia "antes de los tiempos" y de su exaltación a la "derecha de Dios". Por eso una comprensión secular de salvación únicamente en el sentido de liberación política, económica y social no sería cristiana. El hecho de que los métodos científicos e históricos son incapaces de alcanzar la "pre-existencia" o la "exaltación en la celestialidad", prueba simplemente la limitación de esta metodología científica e histórica. Para los Ortodoxos la comprensión que tiene la Iglesia de un mundo "más allá" de la existencia histórica y su total experiencia eucarística la nutre en su certeza y en la participación en aquel mundo trascendental, en compañía de los seres angélicos y de los Santos de Dios, la entera comunidad en el cielo y en la tierra.

La Soteriología Ortodoxa tampoco puede poner en primer lugar los aspectos negativos de la salvación, como son la liberación del pecado y de la muerte o también la lucha contra la injusticia. Los Ortodoxos subrayan en primer lugar el aspecto positivo, la incesante transformación en una mayor conformidad con la imagen de Dios y la participación en la naturaleza divina.

Siendo que la novedad en Cristo no es limitada únicamente a la existencia histórica, necesitamos de otras categorías que las ciencias históricas o académicas, sea para la comprensión, sea para la comunicación de la realidad de la salvación. Símbolos, imágenes, poesía, actos

litúrgicos y sacramentos son formas de expresión y comunicación con su propio poder para iluminar la realidad del mundo de Dios y Su acción salvadora. Nuestra *theoría* (visión) y experiencia de la salvación dada por Dios, tal como la tenemos en la comunidad eucarística por el poder del Espíritu, nos hace capaces de rebasar tanto la historia como la palabra escrita de la Escritura.

Pero la comprensión Ortodoxa de la salvación sería falseada cuando uno la ve únicamente como "mi salvación" y no también como la salvación que abarca toda la realidad, sanando y trascendiendo toda quiebra, fragmentación y estrechez en la humanidad y en el cosmos. De hecho ser salvado significa también ser liberado del egoísmo personal y del deseo de juzgar y discernir todas las cosas a partir de los intereses propios. Ser salvado significa tener la mentalidad de Cristo y, por ende, trabajar para el bien de todos.

El documento de Bucarest (Junio de 1974), más preocupado con la tarea misionera de la Iglesia, añade un pensamiento muy importante al concepto Ortodoxo de salvación. Declara que la misión sólo es posible en y a través de un acontecimiento de comunión que refleja en la historia la existencia trinitaria del mismo Dios: la Iglesia. Por eso la misión apunta siempre hacia y es realizada por una comunidad eclesial. De eso se sigue que una herejía eclesiológica hace la misión imposible o la desfigura. "Esta perspectiva eclesiológica implica que la misión esta en último término preocupada en apuntar hacia una cualidad de la existencia que refleja la de la Trinidad. Es en este punto donde tiene lugar, o así parece, un gran desfase entre las preocupaciones actuales antropológicas y sociológicas de nuestro tiempo y las de la Iglesia. La misión de la Iglesia aspira a sobrepasar las divisiones que prevalecen en el mundo social y natural apuntando hacia el acontecimiento de comunión que Dios ofrece al mundo como el Cuerpo de Cristo, la Iglesia. Sin embargo, la especificidad de la misión de la Iglesia no debe nunca perderse de vista. Se halla en estas áreas principales: a) la transformación social justifica la misión de la Iglesia, siempre que respete plenamente al hombre como persona, su libertad y su singularidad; b) la transformación social puede tener sentido a la larga si el cosmos natural en su totalidad es transformado y la muerte es abolida; c) la preocupación de los problemas actuales de la existencia humana y la lucha por la justicia social constituye parte de la 'puerta estrecha' del Reino de Dios, pero el proceso histórico no puede producir o dar el Reino".

Por lo tanto, según los Ortodoxos se puede decir que el Reino de Dios irrumpe en la historia como su antítesis y no que la historia constituye el Reino.

Reaccionando fuertemente contra el concepto de salvación formu-

lado en la Asamblea de Bangkok, el Patriarca Pimen de Moscú y el Santo Sínodo de la Iglesia Ortodoxa Rusa, en el mensaje de 7-8-1973 dirigido al Comité Central del CMI, nos ofrece nueva oportunidad para precisar mejor el pensamiento Ortodoxo sobre la salvación y sus relaciones con la preocupación social por la promoción humana. Antes de detectar los defectos, el Mensaje enumera como "elementos positivos" en los documentos de Bangkok los puntos siguientes:

a) el no limitarse a una concepción estrecha de la salvación, que la convertiría en una preocupación limitada al bien espiritual del individuo, ignorando la realización de la alianza de amor con el prójimo;

b) el haber subrayado que los cristianos necesitan "comprometerse en la lucha no sólo contra el pecado que hay en ellos, sino aún más contra el que hay en la sociedad";

c) el haber expresado, consciente de la alta responsabilidad de los cristianos, su firme decisión de tomar parte activa en la eliminación de la injusticia social, de la discriminación racial, de la humillación del hombre y de otros fenómenos deshumanizantes;

d) el dejarse guiar por la convicción, estimulante para los cristianos, de que la causa de la salvación realizada por nuestro Señor Jesucristo es el fundamento que une a los hombres y anima un diálogo amplio y fructífero que trata de instaurar unas relaciones fraternas que permitirán a los "cristianos trabajar gozosamente con los demás hombres para hacer frente a las miserias de los hombres, aliviar sus sufrimientos, establecer la justicia social. . . y luchar por la paz".

Pero, a pesar de estos elementos y "ante el deseo común de entender auténticamente y confesar la verdad de la salvación", el mensaje ruso lamenta que la Conferencia de Bangkok no haya tenido en cuenta buen número de comentarios importantes formulados por los Ortodoxos. Y en seguida apunta "los defectos más notorios" de que adolecen los documentos finales de Bangkok:

1. Una tendencia deliberada hacia una concepción unilateral de la salvación, en la línea de un horizontalismo desenfrenado. "Nada se dice de la meta última de la salvación, dicho en otros términos, de la vida eterna de Dios". Sin esta dimensión el proceso de la salvación pierde todo su alcance.

2. Tampoco se alude a la mejora y la perfección morales como condiciones indispensables para alcanzar esa meta.

Estas dimensiones personales y eternas de la salvación, dice el documento, son "parte integrante de la concepción recta de la salvación". La dimensión vertical es *esencial* (el subrayado es del documento ruso) y según esta dimensión "la salvación exige la perfección individual, como elemento de un organismo social llamado a luchar contra el pecado interior y exterior, a fin de realizar la plenitud de la vida en la comunión vital con Dios tanto en el mundo temporal como en el eterno".

3. Sin negar el derecho inalienable que tiene el hombre a benefi-

ciarse de unas condiciones favorables a su desarrollo integral en su lucha por una vida digna de este hombre, "no podemos admitir que no se pueda hablar siquiera de salvación hoy hasta el momento que el hombre no disfrute de unas condiciones válidas de vida". En efecto --continúa el documento del Patriarca Pimen-- "la salvación no es un suplemento o un complemento del vivir humano, accesible únicamente a quienes ya conocen unas condiciones favorables, sino un medio para que el hombre acceda a la plenitud de la vida independientemente de la situación en que ahora se encuentra".

4. El concepto soteriológico de la Conferencia de Bangkok "refleja hasta cierto punto una tendencia a vivir sin relación alguna con el pasado". Los cristianos que miran con amor las tradiciones del pasado son llevados a ver en la insistencia casi exclusiva en el horizontalismo la tentación "de dejarse llevar de un sentimiento de vergüenza que impide predicar a Cristo Crucificado y resucitado, poder y sabiduría de Dios. A causa de esta tentación y por miedo injustificado a no estar en consonancia con los gustos del momento, a perder la popularidad, se silencia la sustancia misma del evangelio".

Casi por el mismo tiempo (16 de agosto de 1973) también el Patriarcado Ecuménico (Constantinopla) publicaba una Declaración con consideraciones críticas sobre ciertas orientaciones teológicas del CMI. Delante de las nuevas exigencias sociales se plantea la cuestión "de si son éstos y sólo éstos los problemas que indican el objetivo y la orientación del CMI. Se trata de una cuestión básica": ahí están las raíces de la crisis que amenaza al movimiento ecuménico en general y al CMI en particular, afirma la Declaración. Y pide entonces que, como órgano que no está llamado a sustituir a las Iglesias, sino a actuar en su servicio para resolver los problemas que aquejan hoy a la humanidad, "el CMI nunca deberá olvidar cuál es la característica fundamental de la vida humana, concretamente, que por encima de su anhelo de superar los más acuciantes problemas sociales y políticos, el hombre se sabe hambriento de una respuesta a otra cuestión más profunda: ¿cuál es la razón de la vida humana sobre la tierra? ¿Qué significa ser una persona, un ser moral, que desea algo más allá de esta vida, algo definitivo y satisfactorio sin fin? El CMI habrá de tener siempre en cuenta las tres dimensiones de la vida humana: su naturaleza creada, su obediencia moral y la vocación gratuita en Cristo". Por eso pide al CMI no ser simplemente "un movimiento secular entre otros muchos", sino "la voz profética viva, la palabra de Cristo". Y en este sentido persistirá en sus esfuerzos para hacer frente a los múltiples sufrimientos de la humanidad, pero siempre para "proclamar a Cristo y a Cristo solo". Por eso debe suprimir "todo intento de lograr unos objetivos ajenos a su naturaleza o que pudieran desviarlo de sus propósitos originales, específicamente eclesiales y espi-

rituales’

Y al comenzar la gran Asamblea de Nairobi, según el periódico local *Target*, de 25 11 1975, el conocido e influyente teólogo ruso Vitaly Borovoy expresaba ciertamente la gran preocupación de los Ortodoxos cuando declaraba “Es importante que la Asamblea (de Nairobi) defina correcta y claramente los puntos de partida y las directivas en la interpretación de este tema (esto es. “Jesús libera y une”), que ella defina con claridad las prioridades de intereses teológicos y eclosiológicos sobre los intereses sociales y políticos, a fin de evitar una falsa universalidad de intereses, una sociologización sin límites y una politización pura y simple. La Asamblea deberá tener la valentía de impedir con decisión y autoridad que el CMI y el movimiento ecuménico tiendan a ser simplemente una organización internacional de cristianos que se ocupan de problemas sociales, internacionales y humanos”.

II El Concepto de Salvación en la Teología del CMI

En el gran Congreso Ecuménico sobre las misiones extranjeras, celebrado en Nueva York en 1900, se proclamó la urgente necesidad de la “evangelización del mundo”. En esta ocasión el Secretariado del Congreso, R.E. Speer, refutaba violentamente las teorías que ponían como fin de la misión “la total reorganización de toda la estructura social. . . reorganizar los Estados y reconstruir la Sociedad”; todo esto no puede superar la categoría de simple medio o método. El único fin de la misión es la evangelización del mundo, y la evangelización “is to make Jesus Christ known to the Wordd”. Quedaba así separado de la evangelización todo trabajo social o político.

El CMI comenzó a preocuparse de la trágica situación social de la humanidad sobre todo desde 1966, cuando se celebró en Ginebra la Conferencia Mundial de Iglesia y Sociedad sobre el tema “Los cristianos en las revoluciones técnicas y sociales de nuestro tiempo”. Los problemas suscitados en Ginebra fueron después más claramente detectados en el Coloquio sobre las cuestiones teológicas de Iglesia y Sociedad, en Zagorsk, 1968. Y fueron retomados y oficializados en la IV Asamblea General del CMI en Upsala, 1968. Esta Asamblea pidió a las Iglesias participaran más eficazmente en el proceso del desarrollo y formuló algunas recomendaciones prácticas. Solicitó con insistencia a las Iglesias prestar una atención prioritaria a los sectores más pobres de la sociedad y las invitó a comprometerse políticamente en la transformación de las estructuras injustas, a nivel nacional e internacional.

Fue principalmente a partir de Upsala que en el CMI se planteó y estudió incesantemente el problema suscitado por la controversia entre “horizontalistas” (preocupados por mejorar la sociedad y por el establecimiento de un orden justo en el mundo) y los “verticalistas” (que ponen en primer lugar la conversión personal y la plenitud en Jesu-

cristo).

La Asamblea de Bangkok, Thailandia, del 29 de diciembre de 1972 al 8 de enero de 1973, sobre "La salvación hoy", convocada por la Comisión para la Misión Mundial y la Evangelización (uno de los departamentos del CMI), intentó formular una noción inclusiva o global e integradora de salvación:

"La revelación que Cristo trajo, y en la cual participamos, ofrece una totalidad integradora en esta vida dividida. Entendemos la salvación como una novedad de vida, el despliegue de la verdadera humanidad en la plenitud de Dios (Col 2,9). Se trata de la salvación del alma y del cuerpo, del individuo y de la sociedad, de la humanidad y de 'la creación que gime' (Rm 8,19). Del mismo modo que el mal actúa en la vida personal y en las estructuras sociales explotadoras que humillan a la humanidad, también la justicia de Dios se manifiesta en la justificación del pecador y en la justicia social y política. Del mismo modo que la culpa puede ser personal y corporativa, también el poder liberador de Dios cambia a los individuos y las estructuras. Hemos de superar las dicotomías de nuestros pensamientos sobre el cuerpo y el alma, de persona y la sociedad, la humanidad y la creación. En consecuencia, entendemos que las luchas en pro de la justicia económica, la libertad política y la renovación cultural son otros tantos elementos de la liberación total del mundo en virtud de la misión divina. Esta liberación culminará cuando "la muerte sea absorbida en la victoria" (I Cor 15-55). Esta noción global de la salvación exige de todo el pueblo de Dios un enfoque global de su participación en la salvación".

Este texto se encuentra en el informe de la Sección II, sobre "Salvación y justicia social". En este mismo informe tenemos otro texto central, que a muchos ha dado la impresión de un excesivo horizontalismo:

"Dentro de una noción global de la salvación, vemos la obra salvadora en cuatro dimensiones sociales:

1. La salvación que actúa en la lucha por la justicia económica contra la explotación del hombre por el hombre.
2. La salvación que actúa en la lucha por la dignidad humana contra la opresión política de los pueblos.
3. La salvación que actúa en la lucha por la solidaridad contra la alienación de las personas entre sí.
4. La salvación que actúa en la lucha por la esperanza contra la desesperación en la vida personal.

En el proceso de la salvación debemos relacionar estas dimensiones unas con las otras. No hay justicia económica sin libertad política, ni libertad política sin justicia económica. No hay justicia social sin solidaridad, ni solidaridad sin justicia social. No hay justicia, ni dignidad humana, ni solidaridad, sin esperanza; ni esperanza sin justicia, dignidad y solidaridad" etc.

Refiriéndose a los medios y criterios en la obra de la salvación, el informe de la Sección II de Bangkok añade:

“Al hablar de salvación de manera realista, debemos abordar necesariamente el problema de los medios adecuados. Los medios difieren en función de las cuatro dimensiones definidas más arriba. No lograremos justicia económica sin participar en el poder económico y sin hacer uso de ese poder. No obtendremos libertad política sin participar en el poder político y sin hacer uso de él de manera prudente. No superaremos la alienación cultural sin utilizar la influencia cultural”, etc.

En este contexto es abordado también el uso concreto de la violencia liberadora contra la violencia opresiva. Recuerda que el mandato de Jesús de amar a su enemigo presupone la hostilidad. “En el caso de la violencia institucionalizada, de la injusticia estructural y la inmoralidad legalizada, el amor implica también el derecho de resistir y el deber de reprimir la tiranía, efectuando una elección responsable entre las posibilidades de que disponemos. El hombre puede entonces ser pecador por causa de amor, pero puede confiar en el perdón”.

Emilio Castro, que en Bangkok tomó oficialmente posesión de su cargo de Director de la Comisión por la Misión Mundial y Evangelización, constató con satisfacción que “las discusiones teológicas que tienen lugar en determinados ambientes del mundo occidental han sido rechazadas en Asia, Africa y América Latina por estimar que no se trataba de las cuestiones básicas con que en estas zonas es preciso enfrentarse para proclamar la salvación hoy”. Declara que descubrieron que “la participación cristiana en las luchas por la justicia social, especialmente a través de unas acciones que favorezcan a los desposeídos de poder de este mundo, no supone una desviación de la preocupación capital de la fe cristiana, sino que *constituye precisamente su manifestación señera* en nuestro mundo. Hemos descubierto que en situaciones como la de Vietnam, *lo primero con vistas a la salvación* es asegurar la paz y que el *único medio* que tienen los cristianos de acreditar su fe en tal situación es luchar en pro de la paz. En otras situaciones hemos descubierto que *la salvación se manifestaba en la búsqueda de la independencia o la reconciliación*” (el subrayado no es del original).

Como era de esperar, no faltaron críticas a estas doctrinas sobre la salvación formuladas en Bangkok, bajo los auspicios del CMI. Ya hemos visto la reacción muy viva de las Iglesias Ortodoxas, miembros del CMI. “Algunos estiman —decía la Declaración del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla— que el CMI es una organización que de algún modo persigue unos objetivos sociales y políticos en nombre de las Iglesias, y que sólo atiende a las consideraciones teológicas relacionadas con esos objetivos en la medida en que pueden servir para justificar posiciones que ya han adoptado el Consejo y las Iglesias.”

También en el ámbito protestante no faltaron las reacciones contra la tendencia horizontalista, no sólo entre los fundamentalistas, sino

también en grupos más moderados pero no pequeños que se dicen "evangelicales" (Cf. Gunars ANSONS. *Ecumenism under tension Evangelicals versus socialpolitical forces*, en *Lutheran World* 1975. pp. 199-212). El Congreso Internacional sobre Evangelización Mundial, en Lausana, del 16 al 25 de julio de 1974 (no organizado por el CMI), que reunió miembros de más de 150 naciones, se constituyó en una vigorosa afirmación contra los excesos horizontalistas, pero en una fórmula balanceada:

"Expresamos nuestro arrepentimiento tanto por nuestra negligencia como por haber concebido a veces la evangelización y la preocupación social como cosas que se excluyen mutuamente. Aunque la reconciliación con el hombre no es lo mismo que la reconciliación con Dios, ni el compromiso social es lo mismo que la evangelización, no obstante, afirmamos que la evangelización y la acción social y política son parte de nuestro deber cristiano. Una y otra son expresiones necesarias de nuestra doctrina sobre Dios y sobre el hombre, de nuestro amor al prójimo y de nuestra obediencia a Jesucristo. El mensaje de la Salvación encierra también el mensaje de juicio de toda forma de alienación, opresión y discriminación, y no debemos temer el denunciar el mal y la injusticia donde quiera que éstos existan. Cuando la gente recibe a Cristo, nace de nuevo en su Reino y debe tratar de manifestar a la vez que de difundir la justicia del mismo en medio de un mundo injusto. Si la salvación que decimos tener no nos transforma en la totalidad de nuestras responsabilidades, personales y sociales, no es la salvación de Dios".

El Presidente de la Comisión Central del CMI, Dr. M.M.Thomas, en su informe a la V Asamblea General del CMI, en Nairobi (del 23 de noviembre al 10 de diciembre de 1975), se refería más ampliamente a "nuestra nueva comprensión teológica de la relación entre la Iglesia y el mundo", que, decía, resultó de una conciencia más clara de las realidades contemporáneas del mundo: gran número de Iglesias de Europa Oriental, África, Asia y América Latina llevaron al CMI las esperanzas, las aspiraciones y las luchas de sus pueblos, razas y naciones; el CMI ha escuchado con nueva sensibilidad a los pobres, los marginados y oprimidos; y los expertos laicos en cuestiones sociales, políticas y técnicas se encontraron con los teólogos para reflexionar juntos sobre su vocación cristiana y sobre la misión de la Iglesia en el mundo secular de hoy. Todo eso ha llevado al CMI a repensar la vida y la misión de la Iglesia. Mirando a los documentos de Bangkok, de Lausana y de Roma (se refería al Sínodo de los Obispos de 1974), cree descubrir un importante consenso en tres puntos: a) la afirmación de la naturaleza comprensiva o global de la salvación, que incluye la totalidad del cuerpo y alma, individuo y sociedad, humanidad y cosmos, b) el reconocimiento del fundamento escatológico para la acción histórica. c) la comprensión de la Iglesia como señal y portadora de la salvación para todo el mundo. Ya no se cuestiona si hay relaciones entre las dimensiones personal, social

y cósmica de la salvación ofrecida por Cristo: la cuestión ahora es: cuál es esta relación, cuál es la naturaleza de la acción cristiana en la historia que expresa la esperanza escatológica, cuál es el lugar de la identidad de la Iglesia como portadora de la salvación. Sólo el ser humano es capaz de recibir el mensaje de la reconciliación en Jesucristo y sólo él puede responder. Pero el hombre no es un ser aislado; es un ser social, enextricablemente relacionado con las estructuras de la naturaleza, de la historia y del cosmos, a través de las cuales expresa la creatividad de su libertad o el pecado del amor propio y del orgullo. Personas, sociedad y cosmos se interpenetran mutuamente en la unidad de la existencia humana. Por eso, si la salvación del pecado mediante el perdón divino debe ser verdadera y plenamente personal, entonces debe expresarse en la renovación de estas relaciones y estructuras. Semejante renovación no es meramente una consecuencia sino un elemento esencial de la conversión de todo el ser humano.

No se puede negar que de Upsala a Nairobi hubo una corrección importante en la comprensión de la misión de la Iglesia. En su informe presentado en Nairobi, el Secretario General del CMI, Dr. Potter, ensayó una mejor precisión de la fórmula usada en Upsala en 1968: "El mundo fija la agenda de la Iglesia"; ahora se concede que "la consideración de lo que Dios hace en el mundo nos indica lo que debemos hacer". Y esto, ciertamente, es más exacto, pues no todo lo que acontece en el mundo es obra de Dios. Es la razón por que los Ortodoxos piden que "los cristianos deben desarrollar su capacidad de discernir en los distintos movimientos seculares lo que es acción del Espíritu de lo que es obra demoníaca".

El Obispo Metodista de Bolivia, Mortimer Arias, fue el encargado del CMI para proclamar en la Asamblea de Nairobi que la evangelización es y debe ser tarea esencial, prioritaria y permanente del CMI. La verdadera evangelización, decía, es total e integral: el Evangelio entero para el hombre en la totalidad de su ser, individual y social, físico y espiritual, histórico y eterno. Esta evangelización debe ser también contextual, poniendo el Evangelio en relación con el contexto específico en el cual viven los hombres, sin jamás perder de vista la totalidad del mundo y las múltiples necesidades de la entera sociedad humana. Y enumerando una gran cantidad de diferentes actividades sociales del CMI, Mortimer Arias concluye, con fuerte acento en estas palabras: "Todos estos actos, todos estos esfuerzos son la misión y pueden hacer parte integrante de una evangelización auténtica en el mundo de hoy".

Era, en otras palabras, la repetición del concepto "totalizante" de salvación propuesto en 1973 en Bangkok y sobre el cual el mismo Mortimer Arias había publicado un libro significativamente titulado *Salvación es Liberación* (Editorial la Aurora, Buenos Aires 1973, 183 pp).

El mismo CMI había previamente invitado al Rev. John Stott, un

dirigente del ala evangélica de Inglaterra, para reaccionar a la ponencia de Mortimer Arias. Stott se hace portavoz de los "muchos entre nosotros" que piensan que la cuestión de la evangelización es hoy ampliamente eclipsada por la búsqueda de la liberación social. Por eso desea exponer en términos positivos qué es lo que CMI debe reencontrar hoy. Escuchamos con gran sensibilidad el grito de los oprimidos; pero pregunta: no deberíamos tener igual sensibilidad al grito de los perdidos o pecadores? Insistió en el concepto bíblico del hombre pecador: todos, oprimidos y opresores, somos pecadores sometidos al juicio de Dios y andamos por un camino abierto a la perdición (Mt 7,13). Simplemente no es verdad afirmar que todos son "cristianos anónimos" y que ellos tienen sólo necesidad que les sea revelada su verdadera identidad. La verdad, según el NT, es que todos son "muertos por causa de sus faltas y de sus pecados", "separados de Cristo". Nuestra tarea de cristianos delante de esta terrible condición humana, no es la de negar esta condición, sino de hacer lo que podemos, como San Pablo, para "salvar". Lo que hoy más aparta a los hombres de la Iglesia es que la Iglesia perdió confianza en la verdad, en la actualidad y en la fuerza del evangelio. Stott teme que con un "concepto global de salvación" ya no tengamos manera de distinguir claramente entre la evangelización y liberación política.

El informe de la Sección I de Nairobi, sobre "Confesar a Cristo hoy", es teológicamente un texto rico y bastante equilibrado, con la evidente preocupación de subrayar los aspectos "verticales" de la salvación, pero también con el afán de ofrecer una visión global de la liberación y comunión dadas por Cristo. "El entero Evangelio para la entera persona y el mundo entero", es la fórmula. "Lamentamos que algunos de nosotros reducen la liberación del pecado y del alma a dimensiones privadas y eternas". Declaran querer trabajar apasionadamente para la "total liberación" del hombre y anticipar la venida del Reino de Dios.

Pero esta misma Asamblea de Nairobi no tuvo dificultades en aprobar el informe de la Sección V, sobre "Estructuras de injusticia y luchas por liberación", que, ya en el preámbulo, declara que "la participación en la lucha en favor de la liberación de la raza humana" es "la verdadera tarea de la Iglesia" (*The very task of the church*), o que "la lucha de los cristianos en pro de los derechos humanos es una respuesta fundamental a Jesucristo". A veces, en efecto, no se sabe quién es el sujeto de las acciones propuestas: si "la Iglesia" o si "los cristianos". El informe, por ejemplo, anuncia: "Debemos trabajar para la edificación de una sociedad sin estructuras injustas". Que esto sea un deber de "los cristianos" en cuanto tales y a la vez miembros activos de esta misma sociedad, es evidente; pero que este tipo de actividad sea un deber o una tarea específica de "la Iglesia" en cuanto tal, ciertamente no es tan manifiesto.

Esta imprecisión o falta de suficiente atención a la diferencia de responsabilidades es quizás una de las causas del aparente callejón sin

salida en el cual se encuentra actualmente la soteriología del CMI.

Otra causa podría ser el optimismo con el cual se consideran las iniciativas seculares, dando la impresión de olvidar la presencia y la acción del "mysterium iniquitatis" al lado del "mysterium salutis", dificultando o hasta imposibilitando el necesario espíritu de discernimiento, para no tomar como obra de Dios lo que es simplemente obra humana o hasta obra del Maligno.

Una tercera causa parece estar latente en el concepto global de salvación, en el cual entran "globalmente" elementos de importancia y valor muy diversos, ocasionando una cierta incapacidad de distinguir entre lo que es verdaderamente esencial o principal de lo que es complementario o secundario.

NOTAS E INFORMES

Los "Pastores Católicos"

(Experiencia Pastoral en la Prelatura de Juli, Perú)

Domingo Llanque Chana

Introducción.

La Iglesia en la Prelatura de Juli desde su fundación como jurisdicción eclesiástica en 1957, se ha avocado a la restauración de la Iglesia Local, que consiste en la responsabilización completa del laico en la Pastoral de la Iglesia. Dicha responsabilización exige una participación activa del laico en el trabajo de la evangelización que persigue como fin el establecimiento de la Iglesia Local en el pueblo Aymara.

Ha sido la preocupación de la Iglesia y de todos los misioneros (Maryknoll) de la Prelatura, desde su formación, atender al Pueblo Aymara en todas sus necesidades espirituales y materiales, preocupándose del hombre total en su desarrollo.

Una actividad más sobresaliente de la Iglesia ha sido la promoción de Catequistas laicos hoy llamados "Pastores Católicos", en la Prelatura de Juli, lo que en el presente trabajo intentaré exponer.

I. Realidad Problemática de la Prelatura de Juli

Antes de exponer lo concerniente a los "Pastores Católicos", es necesario ubicarnos dentro del marco problemático de la Prelatura. Porque esta realidad es la que demandará un tipo de Pastoral aplicable a nuestra situación como también el Programa de Formación y trabajo de "Pastores Católicos" se proyectará dentro de esta realidad.

La Prelatura de Juli fué erigida en Mayo de 1957 separando de la diócesis de Puno a las provincias de Chucuito y Huancané, más cuatro Parroquias de Puno.

El área de la Prelatura se llama "Altiplano" y comprende una superficie de 20.822 km² alrededor del Lago Titicaca, lago ubicado a 3.800 m. sobre el nivel del mar.

La mayoría de los habitantes son de lengua Aymara, gente campesina de condición económica modesta. Son agricultores, ganaderos y pescadores.

En el sector urbano son comerciantes, artesanos, técnicos y profesionales; el pueblo más grande en la Prelatura tiene menos de 7.000 habitantes.

Al crearse esta nueva jurisdicción eclesiástica, por el sistema socioeconómico imperante, por tratarse de un pueblo de una cultura milenaria (cultura Tiwanacu-Incaico) y por la estructura de la Iglesia, presenta una problemática muy seria para una Pastoral eficaz en la liberación y desarrollo integral de los cristianos.

Los problemas obstaculizantes que provienen de la Iglesia se podrían señalar como: la dependencia de la Iglesia de un personal extranjero y la inestabilidad que resulta por ser personal extranjero; la escasez de vocaciones sacerdotales y religiosas

nativas; el tradicionalismo religioso de un pueblo que se aferra a "costumbres" tradicionalistas y que no acepta cambios; falta de estudio y aprecio de la religión popular para poder purificar y profundizar el cristianismo. El personal extranjero que trae consigo no una teología nacida de este ambiente del altiplano, sino una teología occidental que, a falta de reinterpretación, a veces dificulta el trabajo evangelizador en el mundo campesino.

Como obstáculos provenientes del medio geográfico se pueden señalar: El clima adverso para la vida y desarrollo humanos, por la ubicación geográfica (3.800 a 4.500 metros sobre el nivel del mar) que contrarresta los esfuerzos del hombre en su quehacer agrícola y ganadero; la falta de recursos que permitan el desarrollo económico de la zona; la falta de capacitación en el campo de la agricultura y ganadería; la continua dependencia económica de la zona de centros industriales de la costa.

Como obstáculos que provienen del sistema socio-económico y cultural se pueden señalar: El minifundismo (excesiva parcelación) como estructura reinante de la tenencia de tierras; la malnutrición de la población en general, a causa de la precariedad de la producción alimenticia de la zona por su clima adverso a la vida humana; el mercantilismo regional que mantiene y profundiza el sistema de explotación del campesino; la diferencia cultural lingüística, de la mayoría de la población campesina que acarrea dominación y marginación cultural por parte de las minorías económicamente dominantes; las estructuras sociales que mantienen la división de clases y que permiten el racismo y rechazo del campesinado en general; el excesivo centralismo y burocracia en la administración de la justicia que niega derechos del campesinado al mismo tiempo que dificulta ayudarle en ellos; el analfabetismo reinante en el sector campesino, especialmente en el grupo femenino, que impide una participación activa y consciente; la marginación de la mujer que sigue siendo explotada en lo económico y en lo moral; la emigración de la juventud campesina más capacitada que causa el empobrecimiento del capital humano del altiplano.

II. El Movimiento de Catequistas

Casi el 95% de la población campesina del Altiplano se consideran católicos por ser bautizados en la Iglesia, aunque ignorantes de su religión.

En 1952, dos misioneros, Padres Tomás Verhoeven, M.M. y Jaime O'Brien, M.M. promovieron a algunos laicos de la parroquia de Azángaro (Puno) para que ayudaran en la enseñanza de la Doctrina Cristiana, a una población que desde siglos se había mantenido católica, a pesar del abandono espiritual en que se habían quedado desde la expulsión de los Jesuitas en 1767.

La primera cristianización había dejado profundas impresiones en el carácter religioso del Pueblo Altiplánico a pesar de que habían vivido casi sin sacerdotes por más de 150 años, pero donde las actitudes cristianas, creencias, prácticas devocionales y oraciones han sido impartidas de generación en generación por tradición oral a nivel familiar.

En el corazón de un pueblo abandonado existía también una tradición enraizada en una experiencia de "Catequistas laicos" que los misioneros del siglo XVI habían ensayado ya en todas las Américas. "Más, la escasez de misioneros durante los primeros años, impuso la costumbre de encargar la labor apostólica a personas seglares, quienes regentaban las doctrinas, percibiendo el salario corres-

pondiente¹.

Las primeras experiencias de los citados misioneros fueron muy sorprendentes, pues, el pueblo campesino respondió con entusiasmo al llamado de sus hermanos para recibir la instrucción de la Doctrina Cristiana y preparación a la recepción de los sacramentos. Así fue como nació el movimiento de catequistas llamados hoy "Pastores Católicos". Este movimiento se extendió rápidamente hasta las diócesis de Cuzco, Huaraz, Huancayo en norte del Perú y las diócesis Aymaras de Bolivia, donde catequistas aymaras de Puno han ido a entrenar y compartir sus experiencias.

Pero cuando los catequistas ingresaron en el trabajo pastoral de la Iglesia en el Altiplano, todavía la Iglesia no había cambiado el sistema de sacramentalización de un pueblo tradicionalmente católico.

Así el movimiento de catequistas en el altiplano cumplía un rol importante en la preparación del pueblo para la recepción sacramental e impartir la Doctrina Cristiana, en las comunidades y escuelas mediante la memorización de catecismos.

La Escuela de Catequistas de Puno, único Centro de formación de Catequistas en 1967, entró en una etapa de evaluación según las orientaciones del Vaticano II, tomando como criterios de dicha evaluación el rol del laico dentro de la Iglesia; se descubrió que los métodos tradicionales de enseñar el catecismo en las escuelas, concentrar al pueblo para misas de fiestas patronales y la simple sacramentalización del pueblo no estaba contribuyendo a la formación de una Iglesia de hombres libres, conscientes y comprometidos.

Además, el tipo de trabajo que realizaban era el mismo que los sacerdotes estaban haciendo, esto es, distribuir sacramentos, dirigir servicios religiosos en las fiestas patronales de pueblos, entierros y matrimonios, y ayudar en la oficina Parroquial, por lo que se convertían en unos funcionarios religiosos.

Por otra parte, ya hay catequistas aymaras que están listos para ejercer el sacerdocio, por lo que la Prelatura de Juli, ha pedido permiso a Roma ordenarlos como sacerdotes casados en 1971, pero Roma lo ha negado.

El mismo programa de formación y capacitación de catequistas no conducía a formar líderes naturales identificados con su pueblo. El rol que habían cumplido era secundario por el hecho de que realizaban como auxiliares un plan pastoral que ellos no habían participado a confeccionarlo. El pueblo en general les tenía como empleados del sacerdote y no como hombres de servicio a su pueblo. El mismo nombre de "Catequista" era sinónimo de repetidor de rezos y fórmulas religiosas y sirviente del sacerdote, razón por la que cambiaron dicho nombre por el de "Pastor Católico" o Misionero dependiendo del tipo de servicio que presta a su comunidad.

También se descubrió que, en cuanto a su motivación, por la que ellos se habían asociado al Movimiento de Catequistas, muchos entraban a trabajar como catequistas por las recompensas materiales que se daban en esa época.

A pesar de todo ello, este grupo de hombres son cristianos comprometidos y algunos de ellos se han dedicado al servicio de su pueblo por 5, 10 a 15 años.

Este replanteamiento de formación y trabajo de los catequistas no ha sido limitado a la Prelatura de Juli, al contrario se ha difundido a nivel regional interdiocesano e internacional.

A nivel regional, las Asambleas Episcopales del Sur andino del Perú han declarado: "La función del catequista es evangelizar, catequizar y promover a la

¹F. DE ARMAS MEDINA: *Cristianización del Perú 1532-1600*. Sevilla, 1953, pág. 125.

comunidad campesina para que surja la verdadera Comunidad Cristiana"... "La labor del catequista se desempeña en su convivencia y participación en los problemas de su comunidad y en coordinación (no subordinación) con los obispos, sacerdotes, religiosos y laicos, siendo el catequista signo de compromiso cristiano dentro de la comunidad".

"La concientización llevada a cabo por los catequistas tiende a que el pueblo andino sea dueño de su historia. Todo ello significa que debe primar la noción de servicio a la comunidad, no debiendo el catequista servir a ningún interés particular sea personal, sea de un agente Pastoral o de un grupo reducido".²

A nivel internacional se realizaron Encuentros Internacionales de Evangelizadores (Catequistas) del Pueblo Aymara con el objeto de conocer y ponerse en contacto para un intercambio de experiencias e iniciativas en la Pastoral de la Iglesia Aymara en ambas partes (Bolivia y Perú). Lo que ayudó mucho en la reorientación de las líneas pastorales de la Iglesia en el Altiplano.

En el Primer Encuentro (La Paz, set. 2-4, 1969) se analizó la formación de agentes pastorales indígenas y los programas de Evangelización. En dicho evento los catequistas llegaron a concluir que: "*El catequista debe ser orientador de la comunidad*"; es decir, no sólo el que enseña la religión, sino el promotor social de su comunidad". Por otra parte, los misioneros extranjeros concluyeron: "Reconocemos nuestra misión de ser *misioneros y animadores de las comunidades locales*. Como misioneros, no somos los ministros o pastores ordinarios de la Comunidad; tenemos que promover ministerios autóctonos para el servicio de las comunidades, en palabra, rito y servicio caritativo. Como misioneros somos signos más de la Iglesia Universal que de la Iglesia Local. Como animadores, somos siervos de la comunidad y no jefes; somos colaboradores de los ministros locales". "Reconocemos la suma importancia de comunidades eclesiales de base; de ellas procederán los ministros locales y la auténtica respuesta de la cultura aymara al Evangelio de Cristo". "Reconocemos la dinámica de la situación humana del pueblo Aymara. Buscando los valores auténticos de la religiosidad tradicional, no buscamos preservar un folclor ni mantener una influencia externa sobre el pueblo, que será un obstáculo a su desarrollo; más bien queremos encontrar las semillas de la Palabra de Dios como preparación al mensaje liberador del Evangelio. Una Pastoral auténtica que tiene que ser concientización y liberación humana".

En el Segundo Encuentro (Copacabana, Bolivia, junio 8-12, 1970), después de un estudio de la religión Aymará, se puntualizó que "la Iglesia Local" tiene que encarnarse dentro de la Cultura aymara y para esto es necesario descubrir, profundizar, apreciar lo que Dios ha hecho a través de los tiempos; ésto significa reconocer la obra de Dios a través de los hombres en su religiosidad.

El Tercer Encuentro Internacional de la Iglesia Aymara (Chucuito, Perú, agosto 30 a set. 3 de 1971) nuevamente enfocó el tema de la Iglesia Local y su desarrollo integral. Lo que debe establecerse es una Iglesia de hombre libres, conscientes y servidores de su pueblo. Libre de cualquier paternalismo, imperialismo cultural, político, clerical, lingüístico; libre del aislamiento, apatía y rechazo de nuestros

²Conclusiones: I Asamblea Episcopal Zonal. Set. 1972.

propios valores; libre de malas costumbres, egoísmo y divisionismos. Conscientes de nuestro propio destino que depende del esfuerzo común, de la unión de todos los creyentes. Nuestra visión del futuro "a pesar de las malas costumbres y problemas, como la dominación y el divisionismo, no perdemos nuestro espíritu de esperanza, ese aliento para superarnos, porque llevamos valores buenos que heredamos de nuestros antepasados. Por supuesto, anhelamos edificar un mundo nuevo verdaderamente cristiano sobre los buenos cimientos de los que nos presidieron, sabiendo escoger entre lo bueno y lo malo".

"La Iglesia Local Aymara no puede cerrarse en sí misma; su apertura consistirá en suscitar ministros propios: diáconos, misioneros líderes que ofrecerán un servicio que corresponde a las necesidades de su pueblo".

El Cuarto Encuentro (La Paz, Bolivia, 28 enero a 2 de febrero 1974) tomó el tema "Iglesia Local, Ministerios Nuevos y Evangelización". El enfoque del análisis fué aclarar el ministerio actual de la Iglesia y cómo los roles desempeñados por los catequistas corresponden a nuestra realidad actual. Porque un pueblo oprimido a quien se dirige la Iglesia no puede dejar de lado su organización y búsqueda de la verdadera reivindicación y lucha por la justicia social.

A medida que los cambios de actitud avanzaban en la Prelatura de Juli, la Pastoral se reorientaba hacia un ministerio del hombre total y al establecimiento de la Iglesia local Aymara.

Una visión de la Iglesia Local era, dejar que las comunicaciones Indígenas, en el proceso de evangelización, tengan la autoridad y tomen la responsabilidad de su propia organización y disciplina eclesial. Su característica principal tiene que ser Comunidad de Oración, una Iglesia encarnada en su situación aymara para que el aymara sea cristiano en cualquier medio que le toque vivir; al mismo tiempo estas comunidades eclesiales aymaras no deben convertirse en sectas, debiendo estar abiertas a la universalidad de la Iglesia.

En base a ésto, la Iglesia no será transplante sino estará encarnada dentro de la cultura y religiosidad aymaras.

Se anuncia el encuentro de Dios con el pueblo Aymara, no menospreciando su religiosidad y espiritualidad, sino considerándolos como fuente de inspiración y punto de partida hacia una fe más cristiana y más adecuada al hombre en vías de liberación. El cristiano aymara tiene que conocerse y sentirse orgulloso de su cultura: lengua, música, arte, historia, tradiciones y costumbres.

En este contexto el rol de la Iglesia es suscitar los hombres aymaras que sepan servir a su comunidad y que no sean dominadores de su comunidad.

Entonces la formación y capacitación de líderes nativos será más integral, para un servicio diversificado y múltiple; capaces de reflexionar con su pueblo sobre las necesidades actuales de sus comunidades y ofrecer opciones cristianas que conduzcan al establecimiento de la Iglesia Local.

Esta visión de Iglesia, y la Pastoral correspondiente, no puede hacerse realidad, cuando no existen más que dos sacerdotes nativos trabajando en la Prelatura a pesar de los esfuerzos realizados por los misioneros desde 1943 hasta 1969 y cuando hay mucha inestabilidad en el número de misioneros extranjeros. La razón es que "el sacerdocio católico tal como se ejercía, era considerado por los aymaras como algo extranjero, algo que procedía de la cultura occidental y que representaba una organización extranjera. Las intervenciones del sacerdote occidental se consideraban aptas solamente por las comunicaciones sociales públicas, por ejemplo fiestas. Pero

sería rarísimo, o hasta desconocido, que un aymara pidiera consejos o una guía espiritual del sacerdote occidental tradicional. Esta tarea seguía reservada a los "Yatiris" o a los "Paco" que aconsejaban, por ejemplo, si un aymara debía casarse o no. Al sacerdote occidental se le consideraba aliado con la clase "misti" (blanco urbano) y por lo tanto una persona que no compartía la vida aymara)³.

III. La Formación de "Pastores Católicos"

Desde que la "Escuela de Catequistas" había sido clausurada (1968) y por la pérdida del local, la Prelatura de Juli continuó entrenando a los catequistas en los Centros Parroquiales.

La Hna. Regina Bailey, R.S.M., organizó el Centro de Formación Apostólica en la Parroquia de Acora y el P. Thomas Verhoeven, M.M., continuó con la misma tarea en el sector de habla Quechua de la Prelatura.

Puesto que había habido una rica experiencia en la formación de laicos y con las ideas surgidas del período de evaluación sobre los catequistas, se formó una Comisión Preparatoria de la programación de la formación y trabajo de los catequistas. Esta Comisión, en consulta con los mismos pastores locales, presentó un Plan de Formación y Trabajo de Pastores Católicos de la Prelatura de Juli. El Plan no es un programa acabado, por lo que se tendrá que evaluar dentro de dos años de experiencia.

Esta orientación de Programa de Formación de Pastores Católicos se basa en la línea Pastoral de la Prelatura de Juli:

"Vemos la misión de la Iglesia... como la promoción de Comunidades pequeñas de cristianos comprometidos. Es nuestra convicción que dichas comunidades son la base de la Iglesia y sin ellas la Iglesia es una estructura vacía, sin vida."

"Reconocemos la necesidad de buscar líderes cristianos desde comunidades de cristianos. Es evidente entonces que, una primera prioridad es el establecimiento de dichas comunidades"⁴.

Toda esta nueva visión de trabajo pastoral ha sido motivado por las orientaciones del Vaticano II (Decreto sobre el Apostolado de los Seglares, por Medellín, por los encuentros internacionales ya expuestos, por las Conferencias Episcopales Nacionales --Evangelización: 1973-- y por las asambleas Episcopales Regionales del Sur andino: II Asamblea Episcopal Regional: Conclusiones).

Elección de Candidatos:

— Requisitos generales:

Tener voluntad de servir a su pueblo. Ser miembro y residente en su comunidad. Ser recomendado (por elección o por nombramiento) por su comunidad y por el equipo parroquial local. Pueden ser hombres y mujeres.

— Cualidades personales:

Entusiasmo: espíritu de alegría para comunicarse con otros. Espíritu de sacrificio: para dedicarse al servicio de su pueblo y perseverar en situaciones difi-

³ *El futuro del sacerdocio en la Prelatura de Juli: 1971*

⁴ *Semana Pastoral - Prelatura de Juli, 1974.*

ciles y aceptar consecuencias de decisiones difíciles.

Liderazgo: iniciativa natural y voluntad para promover su pueblo; responsabilidad en sus compromisos.

Capacidad intelectual normal: sentido crítico, sinceridad y habilidad para aceptar nuevas ideas como también contribuirlos.

El Programa de Formación:

El Programa de Formación de Pastores Católicos se ha estructurado en tres etapas: Inicial, medio y avanzado.

— *Primera Etapa:* Teniendo en cuenta que los candidatos propuestos por su comunidad y aprobados por el equipo parroquial pueden tener motivaciones no precisas, por ello es necesario ayudarles a aclarar sus motivos y guiarles a un compromiso de fe.

Los cursos que se imparten en esta etapa se orientan hacia una conversión y compromiso cristiano como también al desarrollo de sus aptitudes personales que le ayudarán a ser animadores de sus hermanos en la fe.

Esta etapa inicial se desarrolla a nivel local (parroquial) por un período de ocho semanas, cursos en dos años y exigiendo que esta formación deba realizarse siempre en relación con la realidad ambiental en que vive la persona.

Temas: Introducción a la Biblia como un hecho de la revelación histórica de los Aymaras; Introducción a la Iglesia como llamada universal del reino de Dios; análisis de las situaciones problemáticas de su medio; introducción a la teología.

Método: Acción y reflexión para ayudarles a desarrollar un sentido crítico de su realidad y descubrir en ellas la presencia de Dios; desarrollo del espíritu de oración personal y comunitaria.

— *Segunda Etapa:* Consiste en guiar a los candidatos a una profundización de su conocimiento y experiencia de Dios por la Biblia y la Teología comenzada ya en la etapa inicial.

Se orienta hacia una expresión de servicio cristiano. Como el servicio implica un conocimiento de métodos y técnicas de servicio, por tanto, esta etapa enfatiza el estudio de la metodología del servicio reconociendo y aplicando principios cristianos a situaciones humanas actuales.

Esta etapa se realiza en el Centro de Formación Pastoral de la Prelatura, con doce semanas de cursos a través de dos años. Dos cursos de una semana se dedican al estudio del desarrollo socio-económico de los aymaras.

Temas: La Biblia: los Evangelios, Cartas de S. Pablo, Hechos; Teología: liberación, Sacramentos, Moral; Contenido y método de Evangelización, catequesis; Dinámicas de grupos, organización; celebraciones, predicación; Psicología básica; desarrollo de la Comunidad, salud, agricultura, ganadería, etc. . . .; legislación nacional vigente, Reforma Agraria, Constitución Nacional, Organizaciones Campesinas, etc. . .

Metodología: Acción y reflexión, pero con énfasis a la participación en proyectos personales y comunales.

Al cumplir estas dos etapas el candidato es evaluado en cuanto al desarrollo de sus cualidades personales y en cuanto al rendimiento en su formación según el programa expuesto. Se hace ésto mediante entrevistas personales y considerando las

recomendaciones del equipo de formación como también las recomendaciones del equipo parroquial.

Al cabo de cuatro años de formación el candidato es recomendado por el equipo parroquial para que el Concejo de Nombramientos dé la autorización correspondiente para que pueda desempeñarse como Pastor Católico de su comunidad o como Misionero en otras comunidades vecinas.

Tercera Etapa: Se orienta hacia una formación continua de cristianos dedicados al servicio de su Iglesia. Se fomenta el perfeccionamiento de vida de servicio en la fe y mayor conocimiento de uso y técnicas y métodos pastorales procurando su participación activa en la planificación y acción pastoral de la Prelatura.

Los cursos de perfeccionamiento se realizan por lo menos dos semanas al año en el Centro de Formación de la Prelatura y con participación en cursillos organizados a nivel regional (IPA, IRCEA) o Nacional (Cursos de Verano organizados por la Universidad Católica de Lima).

Temas: Biblia: Hermenéutica y crítica moderna; Iglesia y Ministerios en la Biblia; eclesiológia, liturgia, sacramentos, culto, rito, dinámica de grupos, responsabilidad: puntos de vista aymara, quechua eclesial, personal, comunitaria; historia y análisis de movimientos campesinos en el país, en la región o en la Iglesia que afectan su vida.

Metodología: Énfasis en la autoformación continua; estudio e investigación personal para los más capaces; mas participación en grupos de estudio tipo seminario.

Rol de Colaboradores y Asesores:

Los cursos en el Centro de Formación Pastoral están a cargo de un Equipo de Formación pero con la colaboración de los equipos parroquiales.

A nivel local (parroquial) existen promotores o asesores dedicados a la formación de candidatos, sus familias y comunidades con el objeto de: conocer al candidato en su medio ambiente y fomentar una amistad con él para animar y apoyarle; tomar conciencia de las necesidades pastorales de los aymaras y darse cuenta de las dificultades que enfrenta la persona que ofrece su tiempo al servicio Pastoral; promover dentro de la Comunidad un sentido de responsabilidad hacia la persona del que sirve y fomentar la formación de una verdadera comunidad cristiana; animar al candidato a ver y ofrecer ayuda para solucionar problemas y necesidades urgentes de su comunidad; observar el desarrollo humano del candidato en el seno de su familia y de su comunidad.

Toda esta tarea no podrá realizarse si no existe una relación de amistad personal entre el misionero religioso y los Pastores Locales. Para esto se exige al misionero su identificación y confianza con el candidato y su familia, compartiendo la vida de oración y vida social con ellos.

IV. La Labor Evangelizadora del "Pastor Católico"

En la actualidad los Pastores Católicos de la Prelatura de Juli, están realizando su labor Pastoral en varias maneras. Unos ejercen el rol de Pastor, otros de Misioneros y otros administran parroquias.

El Pastor Católico es la persona responsable en la Comunidad de su residencia, para fortalecer una Iglesia autóctona, pero vinculada con la Iglesia Católica Univer-

sal. Es guía de su comunidad en la fe cristiana. Evangeliza: predicando, instruyendo, celebrando, animando y aconsejando. El es responsable a su comunidad, a la parroquia y al Obispo. Planifica su labor con un asesor local (misionero). Su labor consiste en: Predicar, presidir, animar, aconsejar, participar e instruir.

Predica: por palabra y ejemplo, en el idioma de su pueblo para aplicar la Buena Nueva a las circunstancias de la vida actual. Preside: reúne a los campesinos a estudiar el Evangelio y preside la oración (bautismo, matrimonio, comunión, entierros). Celebra el culto de oración y servicios penitenciales en acontecimientos de la comunidad.

Aconseja a los demás dando su tiempo sin imponer sus ideas. En el campo de la promoción: orienta a sus hermanos para la transformación socio-económica en sentido cristiano, guiando a sus comunitarios para que utilicen los recursos naturales en su promoción.

El Pastor Católico es el nexo entre el obispo y su comunidad, entre su comunidad y su párroco. Es signo de compromiso cristiano dentro de su comunidad.

El Misionero Católico (rural y urbano): Es el cristiano comprometido enviado por la Iglesia a evangelizar una comunidad hasta que dicha comunidad cristiana pueda elegir a su propio Pastor Católico. Predica, descubre y fomenta la vida cristiana en una Comunidad. Ayuda a escoger su Pastor; promueve y anima a los Pastores Católicos; colabora en la elaboración de líneas pastorales con su equipo Parroquial. No debe ser Pastor Local y misionero al mismo tiempo.

Tanto el Pastor como el Misionero para ejercer sus roles Pastorales tienen que ser recomendados por el Consejo de Nombramientos para que el Ordinario pueda autorizar oficialmente. Dicha autorización es necesaria, puesto que actuarán en su predicación evangélica en nombre de la Iglesia y no a título personal.

La Asociación de Cristianos para la Evangelización del Altiplano. Los Pastores Católicos de la Prelatura han mostrado su iniciativa al organizarse. En septiembre de 1970 se habían organizado con el nombre de Asociación de Pastores Católicos" y últimamente, queriendo compartir su compromiso de servicio a su pueblo han invitado a tomar parte de su movimiento a los cristianos comprometidos que trabajan en la evangelización mediante otros tipos de actividades socio-económicas sin ser llamados Pastores Católicos.

Esta Asociación de Cristianos para la Evangelización del Altiplano (ACEA) es un Organismo dentro de la Iglesia Surandina del Perú que está destinada a fomentar dentro de los cristianos campesinos la posibilidad de reunirse, intercambiarse ideas, capacitarse y promover acciones conjuntas en su medio ambiente. Esta Asociación contribuye a organizarse al pueblo Dios en una Iglesia que haga propios "los gozos y esperanzas, las penas y tristezas" de la población autóctona, Aymara y Quechua.

El Pueblo "Shuar – Achuar"

Experiencia Pastoral Indigenista en la Selva Amazónica

Ambrosio Sainaghi, Misionero Salesiano en el lugar,
alumno del Instituto Pastoral del CELAM

Introducción

La Epístola a los Hebreos empieza con estas palabras: "En tiempos antiguos Dios habló a nuestros antepasados muchas veces y de muchas maneras, por medio de los Profetas. Y ahora, en estos últimos tiempos, nos ha hablado por medio de su Hijo" (Hb. 1,1-2).

¿Cómo entiende el indígena "Shuar-Achuar", de la selva amazónica ecuatoriana, estas palabras? ¿Tiene la impresión de que Dios habló a los Hebreos, pero ¿ha olvidado a los Shuar-Achuar hasta el presente? ¿Tiene el presentimiento de que, *recibir el Evangelio significa olvidar los propios caminos de su Pueblo y de su no-cristianismo (paganismo)*? Y todo esto, ¿para qué? ¿Para conocer la historia salvífica de una Nación, que queda muy remota de él en tiempo, espacio y cultura?

Dios ha amado a la raza Shuar-Achuar igual como lo hizo con "su" Pueblo. Habló a sus antepasados, como lo hizo con los hebreos, aunque de una manera diversa, para nosotros misteriosa; y escribió también en sus corazones la Ley. La mano de Dios ha dirigido también los destinos del Pueblo Shuar-Achuar, igual que a los hebreos.

Estas consideraciones nos hacen tener, a nosotros los misioneros, nueva fuerza y nuevo empuje para trabajar por la unidad y el progreso de esos Pueblos; por la salvación integral de nuestros hermanos, los indígenas de nuestra amada América Latina.

La Iglesia nos enseña que el mensaje de Dios se adapta a la cultura y al tiempo de cada Pueblo. Por lo que, debemos descubrirlo en la Historia propia de cada Nación (etnológicamente considerada).

Los misioneros salesianos: PP. Luis Bolla (alias: "Yánkuam"), Siro Pellizzaro, Juan Sútka, Alfredo Germani (alias: "Añju") estudiaron profundamente el idioma "shuar-achuar"; investigaron y se hicieron narrar por los indígenas, durante más de diez años, todo lo que ellos sabían de los orígenes, historia, mitos, leyendas, creencias de su pueblo.. Grabaron toda esa cultura, llegada hasta nuestros días a través de la tradición oral familiar, y luego, a base de reflexión, descubrieron los puntos de relación con la Historia de Salvación de la Biblia; y sobre todo, a partir de dicha cultura, presentaron la figura salvadora de Cristo.

Unos lo hicieron con la evangelización directa, al estilo apostólico (PP. Pellizzaro y Bolla); los otros, con los medios de comunicación masivos, como: La Federación de Centros Shuar, la Radio Emisora "Federación" y las Escuelas Radiofónicas (PP. Sútka y Germani).

La experiencia pastoral indigenista, que expongo en estas páginas, es primordialmente de ellos, con otros más que seguimos la misma línea de renovación pastoral misionera y que llevamos ya muchos años (25 en el caso mío) de misión entre los Shuar. Todos unidos y guiados por nuestros dos sabios y abnegados Superiores y Pastores: el Obispo Vicario Apostólico, Mons. José Félix Pintado B. y

el Superior Religioso, Pro-Vicario P. Luis Carollo. Nuestro campo de misión: el Vicariato Apostólico de Méndez.

Este aporte mío, por lo tanto, no es sino un trabajo de coordinación y presentación de las experiencias de cada uno de aquellos que forman este Equipo de Pastoral Shuar, que sigue la línea "Ad gentes", "Medelín". Mi propósito es: ser intérprete, lo más fiel e imparcial posible, de los sentimientos e inquietudes apostólicas de todos ellos. Gracias a su abnegado esfuerzo de investigación y a sus estudios, los misioneros todos hemos podido iniciar la nueva catequesis situada; la nueva evangelización encarnada en esa "semilla del Verbo", sembrada y descubierta por inspiración y fuerza del Espíritu Santo.

Dividiré el trabajo en dos partes principales. En la primera hablaré de la "Situación concreta del Pueblo Shuar-Achuar". En la segunda, de las nuevas "Líneas de acción Pastoral", que comprenden siete diferentes experiencias: 1) La Federación de Centros Shuar; 2) La Emisora "Radio Federación"; 3) Las Escuelas Radiofónicas; 4) La Antigua Alianza del Pueblo Shuar-Achuar; 5) Experiencia de encarnación en "sus" valores humanos y religiosos, y en el convivir con y como ellos; 6) Experiencia de Catequesis-Evangelización que parte de "sus" creencias, mitos y leyendas; 7) El Antiguo Testamento del Pueblo Shuar-Achuar y su acercamiento al Nuevo Testamento.

I Situación Concreta del Pueblo Shuar—Achuar

El Pueblo Shuar-Achuar está situado en la región llamada Oriente de la Nación Ecuatoriana, en la provincia de Morona-Santiago (dos grandes ríos que entran en el Amazonas). Ellos eran los dueños absolutos de toda esa provincia y de gran parte de otras provincias limítrofes, pero fueron retirándose siempre más hacia oriente, con el avance de la colonización y de las carreteras.

Los colonos, en los valles orientales de la zona montañosa (estribaciones de la cordillera de los Andes), fundaron muchos pueblos y caseríos, alejando gradualmente a los Shuar, o comprándoles los terrenos a un precio irrisorio. Sin embargo, unos pocos Shuar se quedaron en medio de ellos, parte en forma autónoma, parte como trabajadores y servidores de los colonos. Estos, son actualmente los más "aculturados", alienados totalmente de su cultura nativa.

Los Shuar que se quedaron en sus tierras, rodeados de colonos y mestizos, llegaron a una falsa integración nacional, es decir, quedaron "indígenas" que se creen iguales a los "blancos civilizados". Pastoralmente son los más difíciles de evangelizar. Culturalmente han perdido todos sus valores asimilando, es verdad, los beneficios de la civilización occidental, pero también sus vicios y degradaciones deshumanizantes.

Dichos Shuar "civilizados" son explotados y aprenden a ser explotadores de sus hermanos de raza. Han rechazado todas las tradiciones y creencias de sus mayores; se burlan y se ríen de todos ellos, hasta de sus mismos padres. Se avergüenzan de ser (y quisieran, si pudieran, no ser) "indígenas Shuar", pero, en el fondo de su ser, saben que no pueden ser "blancos" y siguen creyendo en todas las supersticiones y brujerías, peor que antes. Se da el caso de algunos de ellos, a veces los más ilustrados, que se hacen "brujos" profesionales.

El cristianismo, que han recibido en los internados de la Misión, fue muy epidémico; no ha formado en ellos convicciones suficientes, por no haber partido de su realidad social y religiosa, y de sus creencias milenarias. La que les hemos dado

hasta el presente, en los internados, fué una evangelización doctrinal, sin ir a lo más hondo y profundo de su existencia y de su vida. Fué aceptada por ellos, casi *confundiendo el hecho de ser "cristiano" con el ser "blanco ecuatoriano"*.

Los Shuar que se alejaron de la zona colonizada, pasando al otro lado de la cordillera oriental del "Kutukú", viven una vida más tranquila y conservan en gran parte, su organización social y sus valores. Ellos, en base a su cultura, viven aislados, una casa distante de la otra, con su respectiva zona de pesca; sus huertas y su floresta: para la cacería, las maderas y la paja, necesarias para sus construcciones viviendas.

Su caserío se llama "Centro Shuar" y, en la pequeña plaza, no hay sino la capillita, la escolita y, a veces, las casas del Síndico (autoridad del Centro) y del maestro-teleauxiliar de las Escuelas Radiofónicas. El Promotor de Salud suele también tener ahí su casita, con su pequeño botiquín de remedios, inyecciones y pronto socorro. Sin embargo, el brujo o los brujos (pues son varios) siguen teniendo mucha clientela, porque la creencia es: que toda enfermedad es causada por un maleficio de un enemigo, a través de un brujo también enemigo del grupo de ellos.

La mortandad por enfermedades contagiosas (como: sarampión, viruela, tosferina, disenterías, tuberculosis), que antes diezaban la población y eran la causa principal de la elevada mortandad infantil, hoy en día se ha podido controlar, casi en su totalidad, gracias a las vacunas y atenciones médicas de los hospitales y dispensarios médicos, regentados por las religiosas misioneras: Salesianas o Hijas de María Auxiliadora, y las Hijas de los Sagrados Corazones. De este modo, la población Shuar demográficamente ha ido siempre en aumento constante. Entre ellos no existe el control de la natalidad, sino todo lo contrario. Como para la mujer hebrea, también para la mujer Shuar, la esterilidad es la peor enfermedad y una ignominia social.

Hemos hablado de Pueblo Shuar-Achuar. En efecto estas dos grandes tribus forman originariamente (sea fisiológica como culturalmente) un solo Pueblo, una sola raza de procedencia, creemos, indonesia. Los rasgos de la fisonomía, el color de la piel son asiáticos, muy parecidos a los japoneses. El idioma Shuar es, probablemente, de origen japonés o indonesio, hasta con sus apellidos actuales, como Kuji, Tankamásh, Shinkikiát, etc. Geográfica y políticamente se dividen en dos grandes tribus, acérrimos enemigos entre sí: la tribu "Shuar" y la tribu "Achuar".

Los "Achuar" son habitantes más auténticos de la selva amazónica, lejos de todo contacto, hasta ahora, con la colonización. Son más "originales" en sus costumbres, con una cultura y una estructura social más auténtica, sin alteraciones e influjos de la cultura "apach" (= de los colonos). Hablan el mismo idioma Shuar, pero tienen no pocas variantes de palabras y modismos. Son más guerreros y cazadores. Viven en la extremidad de la selva ecuatoriana sur-este, y muchísimos de ellos en la selva peruana (así mismo los Shuar, un poco más al sur), que no es sino continuidad de su territorio natural y social. Pues para ellos, que forman una sola gran familia o Pueblo, es injusto e inhumano hablar de una línea divisoria, de fronteras limítrofes, puestas por las grandes Naciones, con el Tratado de Río de Janeiro, en 1942, después de la breve guerra de 1941. Lamentablemente, así fué como quedó dividido nuestro gran Pueblo indígena Shuar-Achuar, entre Ecuador y Perú.

Al Pueblo Suar-Achuar se lo ha llamado histórica y geográficamente "Jívaros", palabra castellana ofensiva, que significa: "salvaje, bárbaro". Han sido conocidos universalmente como los "cazadores de cabezas" humanas, por su costumbre social

y religiosa de cortar la cabeza del enemigo, (después de haberlo matado con flechas venenosas o con escopeta) y "*reducirla*", por medio de un misterioso proceso químico, al tamaño de un puño. A esta cabeza reducida la llaman "*tsantsa*". Son hechos de una historia pasada, que indujeron a los "civilizados colonizadores" a llamarlos "Jívaros" o salvajes.

Pero, si se estudia a fondo el por qué de sus venganzas y matanzas, se llega a conocer las motivaciones sociales y religiosas, en las que ellos se apoyaron al obrar así. Como son: los maleficios de los enemigos que han causado la muerte de algún miembro de su familia (así lo creen firmemente); y la obligación sagrada de darles, a sus muertos en guerra (guerra entre ellos, un grupo de familias contra otro), la paz que esperan recibir (vagos por el monte y reencarnados en pájaros o animales de la selva, sobretodo el venado y el tigre) por medio de la venganza. Para ellos la venganza sería como para nosotros el darles a nuestros difuntos el alivio y el sufragio de unas cuantas Misas gregorianas. . .

¿Salvajes los Shuar-Achuar, entonces? Son 25, 30 y más años que vivimos con ellos y estamos buscando a los salvajes, descritos en la literatura occidental, y creo que nunca los encontraremos!

Pero se dice: "Los jívaros no son civilizados aún! " No creemos en una civilización, que se quiere presentar como mejor que la de ellos. Si nuestra civilización europea adelantó en ciertas técnicas, los Shuar-Achuar de la selva nos dejan chiquiticos en el conocimiento de su mundo, de su ambiente. La civilización blanca los declara "salvajes nómadas" para poder adueñarse legalmente de sus tierras. Los poderes públicos los declaran "ignorantes, analfabetas, no ciudadanos", para luego imponerles sus enseñanzas obligatorias, su historia (y no la de ellos), su ideología, sus asignaturas desadaptadas y alienantes.

Los misioneros, en el pasado, con toda rectitud y buena voluntad de "salvarlos", a menudo, los hemos declarado "hijos de las tinieblas" y nos creímos con derecho a destruir sus creencias, sus mitos y su religión. El etnocidio ha sido un hecho del pasado, del cual han sido culpables, en nuestra América Latina, no sólo los gobiernos cristianos-católicos, que lo hicieron en nombre de la "civilización" y de la "integración nacional", sino también la Iglesia, indirecta e inconscientemente, con la mejor intención de "cristianizarlos".

¿Por qué? Porque nuestro cristianismo no asumió como propia la cultura del Pueblo Indígena, dinamizándola desde dentro y purificándola con el nuevo Espíritu de Cristo!

Hoy los misioneros hemos estudiado (o deberíamos haber estudiado obligatoriamente) su cultura, y hemos descubierto que:

1) Los Shuar no son nómadas, sino individuos apegados a las tierras, en las que están sepultados sus antepasados; y dedicados a una horticultura riquísima en especies. Sólo que, algunos de ellos tuvieron que "*emigrar*" de sus territorios, por los continuos atropellos de los blancos, que les hacían la vida imposible.

2) Esos "pobrecitos" que creíamos "ignorantes", conocen a perfección la flora y la fauna de la selva, las plantas medicinales y la vida de un sinnúmero de animales. Conocen las técnicas más adaptadas de caza y pesca. En suma, conocen todo lo que necesitan saber para dominar la naturaleza y vivir seguros de sí mismos.

3) Cada jefe de familia es un "maestro" experimentado, que se sienta en la cátedra todos los días para la educación de sus hijos. ¿Cuál de los padres modernos, dentro de nuestra cultura occidental, lo hace? Los jefes Achuar (y he sido testigo ocular de ello) tienen su hora: de tres a cuatro de la madrugada (cuando todos

toman la "guayusa", hierba o mejor planta cuyas hojas son medicinales, estomacales. La toman para purificar y lavar los intestinos), para "amonestar y corregir" a los miembros de la familia. Luego tocan (una especie de violín de dos cuerdas hecho por ellos) y cantan canciones de profundo sentimiento de amor y de religiosidad, llamados "anént".

4) Dichos "salvajes, sanguinarios, crueles, cortadores de cabezas", resulta que tienen sociedades bien organizadas, con Consejo de Ancianos para hacer la justicia y para decidir asuntos de la Comunidad. Y la famosa "tsantsa" (cabeza cortada y reducida) servía sólo para la propiciación del difunto enemigo; y para indicar a toda la tribu que su muerte era bien merecida para el bien común de todos (como entre los occidentales, hubo y hay aún, la pena de muerte y cosas peores como las torturas, donde se desahogan, en forma refinada y científica, todos los odios y venganzas políticas!).

Hasta acá hemos visto la situación concreta de los Shuar-Achuar, que viven en su mundo natural: la selva, con contactos esporádicos con el pueblo o la ciudad. Pero, ¿qué sucede, en cambio, con muchos de los Shuar dichos "civilizados"? (salvo siempre algunas excepciones). Intentemos describirlo en breve:

1) Llegan al punto de destruir sus Comunidades naturales. Hay familias cristianas, tan embebidas de "civilización" que, en nombre de un mal entendido cristianismo, quieren romper con todas las tradiciones shuar. Encontramos como consecuencia una sociedad desorganizada, porque las Autoridades Nacionales quieren imponer sus Leyes, desconociendo absolutamente, en sus dictámenes y sus fallos, la organización shuar y sus costumbres, llevada por sus prejuicios etnocentristas.

2) Los choques psicológicos generacionales dan como resultado que los viejos, muy tradicionalistas, piensan vivir siempre según sus costumbres. La juventud, educada e instruída en nuestras Escuelas y Colegios, toma, a menudo, al blanco-colono como ideal de vida, perdiendo así su personalidad propia. (Influye el hecho de convivir con profesores y compañeros de clase, colonos). ¿Resultado? Explotados por blancos necesitados de mano de obra; engañados por comerciantes inescrupulosos; depravados por los vendedores de trago, por las prostitutas blancas de los pueblos y ciudades (en su cultura no existe esa sacra social, fruto de la "civilización"), y por el vagabundeo de "pasear conociendo" una ciudad y otra, y otra... de la Sierra y de la Costa. Este último hecho, de por sí, tendría su lado positivo de favorecer más la integración nacional, pero son más los aspectos negativos de la pérdida de muchos de sus valores y de la adquisición de muchos vicios... blancos!

Angustados así, por su vacío espiritual y las continuas frustraciones de no ser aceptados como "blancos" (siempre repiten: "Yo no soy jívaro! "); siendo despreciados siempre más como indígenas, caminan hacia la marginación y el caos sin remedio.

3) El Bautismo, para todo estos Shuar aculturados o en crisis de identidad personal, es visto como un medio para injertarse en la sociedad de los blancos. De ahí que muchos de los bautizados no tienen como ideal a Cristo, sino al Colono! No tienen ya, como lo han tenido sus padres, el amor hacia sus hermanos de raza, para formar con ellos una sola familia, un Pueblo unido y fuerte. Tienen, en cambio, el egoísmo, el complejo de inferioridad frente al blanco, y de superioridad frente a sus hermanos de raza no "civilizados" como se creen ellos, que los lleva a constituirse en una casta superior a ellos. Casta, que llega a separarse y a despreciar

a los demás Shuar no-cristianos; de la misma manera que los colonos desprecian a ellos y les dicen "jívaros!".

4) Se oponen a los esfuerzos de aquellos misioneros, que intentan revalorar su cultura y su pasado, y los acusan de apoyar las supersticiones de los Shuar y de querer mantenerlos "atrasados"!... (La culpa, en el fondo, es nuestra, por la actuación pastoral de antaño). Dicen que ellos ya son "civilizados" y no deben volver a vivir como los "jívaros" de antes, como sus antepasados ignorantes. . .

Muchos de ellos hasta rehusan rezar en su idioma Shuar y exigen que se les lea el Evangelio (a pesar de su preciosa traducción adaptada a su mentalidad y a su mundo cultural) y que se les celebre la Eucaristía y toda la Liturgia, no en su idioma, sino en castellano.

Concluyendo este capítulo sobre la situación de nuestro Pueblo Shuar-Achuar, diremos que, (a pesar del problema grave de los Shuar aculturados, con su fuerte crisis de identidad personal) poco a poco, sea los Shuar cristianos, como los Shuar más auténticos, los no-cristianos, van comprendiendo que Cristo no vino a destruir la cultura, shuar y achuar, sino a perfeccionarla y sublimarla! Y que los colonos deben alabar a Dios con su idioma castellano, y los Shuar con su idioma shuar. Que es obligación de ellos formar la "Iglesia Shuar" autóctona, para recordar, de generación en generación, las maravillas que el Señor obró, en todos los tiempos, con "su" Pueblo, el Pueblo Shuar-Achuar.

Antes de pasar a la segunda parte, y describir la acción pastoral misionera, es preciso anotar que nuestra toma de posición, frente a esta situación de marginación, injusticia, explotación y abandono de los pueblos indígenas, viene de una reflexión teológico-pastoral sobre las nuevas orientaciones que nos dieran:

- 1) El Concilio Vaticano II: *Ad gentes, Lumen Gentium, Gaudium et Spes*.
- 2) La Conferencia de *Medellín*: Doc. de Base; Doc. 1,2,6,9,14.
- 3) El *Capítulo General Especial Salesiano* (1971) en su Doc. 7o.
- 4) El Documento de *Melgar* (1968) y el Documento de *Iquitos* (1971) Cfr. "La Pastoral en las Misiones de América Latina", No. 12 Igl. Nueva.

II – Líneas de Acción Pastoral

1o. – La Federación de Centros Shuar.

A) Visión de conjunto. Organización social misionera del Pueblo Shuar-Achuar para una promoción humana integral. En América Latina, un gran número de grupos étnicos han perdido ya o están en proceso de perder para siempre toda su identidad como Pueblos. Desaparecen sus idiomas y su precioso patrimonio cultural, absorbido por el despiadado crisol nivelador de las razas blanca y criolla, que se imponen cada día más en el continente. Desaparecerán algún día los indígenas Shuar y Achuar del Oriente Amazónico Ecuatoriano?

Por medio de la Federación de Centros Shuar, fundada en 1963 en Sucúa, pequeña ciudad de la provincia oriental de Morona-Santiago, en el Vicariato Apostólico de Méndez, un grupo de misioneros salesianos trabajamos para reunirlos todos en una inmensa familia, que sin duda les permitirá sobrevivir como grupo étnico. Intentamos salvar no sólo las almas (= personas) de los individuos, sino el alma de un Pueblo entero.

¿Qué es entonces esta Federación de Centros Shuar? Es una institución oficial, con la finalidad de salvar, defender y promover el grupo indígena Shuar-Achuar. La Federación es la voz de 35 mil personas, niños, hombres y mujeres; 35 mil individuos, 35 mil Shuar y Achuar. y no ya los "jivaritos", como los llaman algunos por paternalismo, por costumbre o por desprecio. Hay que tener en cuenta, además, que en el Perú se encuentra su grupo más numeroso, casi cien mil, en espera de que alguien los organice, como se hizo con sus hermanos de raza de la limítrofe floresta ecuatoriana. Salvarlos es exigir que se les asegure para sí y para sus hijos esas tierras, que ahora habitan, antes de ser despojados de las mismas por el primer gamonal que baje de la Sierra.

La federación es también los 125 Centros Federados (sus Comunidades indígenas o Anejos-aldeas). Es *Radio Federación* que, con sus 5 mil wátios de potencia, transmite desde Sucúa, durante 16 horas diarias, sus programas en idioma Shuar y en Castellano. Cinco horas van dirigidas a las *80 Escuelas Radiofónicas*, ubicadas en otros tantos Centros Shuar, para alumnos niños y niñas, de primero a cuarto grado de primaria. La Federación es además: 120 estudiantes Shuar de secundaria; 40 bachilleres que ya terminaron sus estudios; y 8 que ingresaron en la Universidad y en Institutos Técnicos. Y sobretodo los Licenciados que actualmente trabajan para sus hermanos de raza, en la organización de la Federación.

La Federación es el trabajo de Promoción Humana con: Programas de Desarrollo Ganadero; Cooperativas de Ahorro y Crédito, de Consumo y Agrícolas-Ganaderas. Son los Programas de Industria Maderera. Los de Infraestructura realizados o en vía de realización: puentes, tarabitas, caminos vecinales, agua potable, casas-salud y casas-escuelas. Son los Programas de Salud con Promotores en todos los Centros, para el control de la tuberculosis, curaciones, inyecciones y suministro de medicinas. (NB. Son varones, no señoritas enfermeras, por ser la mujer curandera contraria a la mentalidad de su cultura). Son, en fin, los Programas de Saneamiento Ambiental; los Programas de producción y venta de artículos manufacturados típicos, folklóricos.

La Federación es todo lo que les dejaron sus antepasados, sus padres: los cantos, las leyendas, la música, la caza, las fiestas, la chicha. . . en una palabra: toda la cultura Shuar! La misma cultura que, conscientes de la realidad actual, quieren seguir transmitiendo a sus hijos. Lo afirman por radio; lo publican en su periódico: "Nuestra cultura, nuestras costumbres, nuestra mentalidad, que confrontadas con muchas otras culturas, tiene algo más que dar a la llamada "civilización"; y, sin presunción, podríamos afirmar que tiene muchos valores más que proponer y transmitir. Por esta razón seguiremos transmitiéndola a nuestros hijos! "

Todo esto es la Federación! Todo esto es el Shuar de hoy! Todas estas cosas juntas. Y quieren seguir adelante con su lema: "Kakaáchkurkia penkéscha takúschámniatji" ("Nada se obtiene sin esfuerzo! "). Esfuerzo no de uno solo aislado, sino de todos unidos, federados!

Para conseguir y conservar mejor esta "unidad", surgió en 1972 el periódico de la Federación, que se titula "CHICHAM", palabra que significa "Hablemos" y podríamos traducir "Mensaje". Se sigue publicando cada trimestre, más o menos, en los dos idiomas: 4 páginas en Shuar y 4 en Castellano. Sus finalidades son:

- 1) Ser el órgano oficial informativo y directivo de la Federación.
- 2) Ser el medio de comunicación que llegue, en su idioma, a todos los Shuar; y, en castellano, a todas las Autoridades, colonos y personas que se interesan en los problemas del indigenismo latinoamericano.

3) Denunciar las injusticias, los actos de marginación y olvido de parte de las Instituciones Oficiales.

4) Reclamar enérgicamente los derechos pisoteados, no reconocidos a los individuos, a familias o a grupos de comunidades Shuar.

5) Presentar, difundir, defender la cultura Shuar.

6) Formar al cristiano y al ciudadano, que sepa amar y servir a la Iglesia, a su Patria, sin dejar de pertenecer y luchar por la libertad de su Pueblo.

7) Obtener del Ministerio de Previsión Social la "personería jurídica" para los nuevos Centros y nuevas Asociaciones. Y, así mismo, obtener del Ministerio de Agricultura, (trámite el "IERAC" = Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización) la posesión legal de sus tierras, mediante la adjudicación de los títulos de propiedad.

8) Conservar, difundir y hacer reconocer y apreciar su idioma Shuar.

La Federación ha filmado ya varios documentales y películas, con técnicos voluntarios norteamericanos y alemanes. La mejor de todas es la película "TUNA CHICHAME" = "La voz de la chorrera". Presenta todo el drama pasado y presente de la raza Shuar, poniendo en cuestionamiento toda la "civilización" y la "colonización". . . Es un poco al estilo de "Sangre del cóndor", filmado entre los indígenas de Bolivia.

B) Organización Shuar y su estructuración. Existen muchas instituciones de promoción. Sobre el desarrollo se escriben libros. . . Los Gobiernos y los Ministerios de todos los Países latinoamericanos crean siempre nuevas instituciones de promoción, de desarrollo y asistenciales y. . . el hombre sigue igual! Da la impresión de que todo se esfuma en estructuras, en burocracia y empleos. . . sobornados! ¿Los Shuar correrán mejor suerte a través de su organización? Los hechos de los últimos doce años lo pueden decir y comprobar, dándonos una respuesta muy positiva.

¿Cómo se ha organizado el Pueblo Shuar? . La organización Shuar se realiza a tres niveles: *Centros* (comunidades indígenas o anejos); *Asociación* (unión de varios Centros, con sede la parroquia civil y misionera) y *Federación* (todos los Centros federados y todas las Asociaciones unidas).

Centro Shuar. Se forma un Centro donde existe un puñado de hombres que tomaron conciencia de sí; se organizaron; eligieron a sus representantes y empezaron a trabajar para conseguir una vida mejor. La experiencia social nos dice que ningún resultado positivo puede traer una organización que sea exclusivamente de tipo asistencial. Si el proceso no empieza en el interior del grupo o comunidad, los resultados de una acción promocional serán mediocres. Por eso, la organización Shuar toma en cuenta los recursos humanos (personas) y la colaboración de toda la comunidad indígena.

Asociación de Centros Shuar. Constituidos los Centros, se forman Asociaciones, que corresponden a una zona geográfica de fácil comunicación entre los Centros afiliados. Actualmente son 15 Asociaciones que agrupan a 125 Centros Federados. Los Socios inscritos alcanzan la cifra de 18 mil, que pagan su módica cuota y tienen su carnet.

Tercer nivel: la Federación. La organización Shuar, respaldada por la aprobación gubernamental de los Centros y de las Asociaciones, maduró la idea de dar el paso definitivo en su estructura y de unirse. Por eso se pensó en su tercer nivel: la Federación. Esta abarca tres provincias: Morona-Santiago (donde está nuestro Vicariato Apostólico de Méndez), Pastaza y Zamora-Chinchiipe, todas ellas en el Oriente

Amazónico Ecuatoriano y con territorios limítrofes con el Perú. Se espera, no obstante las dificultades políticas, entrar en comunicación con los cien mil Shuar y Achuar que, con la demarcación de 1942, quedaron anexados al vecino País del sur-este.

Digamos brevemente el cómo se llegó a dar este paso definitivo. La primera Asamblea General de Dirigentes Shuar zonal se celebró en Sucúa, en Septiembre de 1961, y encontró la más amplia acogida del Sr. Obispo, Mons. José Pintado, del Provincial de los Salesianos, P. Aurelio Pischedda, y de los Directores de Misiones. Se realizaron en los dos años siguientes reuniones especiales para los misioneros y para los Dirigentes de los Centros Shuar, a nivel de todo el Vicariato. Se pudo llegar así a celebrar la "Primera Convención Provincial de Dirigentes Shuar" en Enero de 1964. Cincuenta y dos Delegados Shuar, unidos, tomaron la decisión de constituirse en Federación y autorregirse.

Pastoral Indigenista de Conjunto. Han sido promovidos, en los últimos años, fructíferos encuentros con varios grupos indígenas del País: de la Sierra y de la Costa ecuatoriana. En 1974 se realizó en Sucúa, en la sede de la Federación, el III Congreso Nacional Campesino (de los indígenas). Así mismo, por iniciativa de la Federación Shuar, se estudia la posibilidad de crear la "Confederación Ecuatoriana de Grupos Indígenas Unidos".

Los Estatutos de la Federación. Fueron aprobados por el Gobierno el 22 de Octubre de 1964. Su sede es la pequeña ciudad de Sucúa, habitada en su gran mayoría por colonos provenientes de ciudades y por mestizos provenientes del campo; todos serranos de origen.

Los fines que presentan los Estatutos son: 1) Dirigir los esfuerzos de las Asociaciones de Centros Shuar, mediante una labor de conjunto, orientada a la superación social, económica y moral de sus integrantes. 2) Planear y encauzar proyectos de vivienda y colonización, colaborando con los organismos del Estado.

La Federación tiene su Directorio, a tiempo completo, que se compone de un Presidente, un Vice-Presidente y seis Vocales, elegidos todos por la Asamblea General. Además el Directorio tiene un Asesor religioso. Desde 1961 es el P. Juan Sutka, ecuatoriano, quien es el alma, el inspirador y el fundador de la Federación. El, con el vice-presidente Rafael Jintiách', fueron recibidos por el Papa en 1972. Pablo VI se dejó coronar por Jintiách' con una bellísima corona de plumas, aceptando ser el "UNT", el Gran Jefe de los Shuar!

El Tesorero y el Secretario son nombrados por el Directorio. La organización del Directorio contempla formar las "Comisiones" para la mejor marcha de la Federación. El dirigente de cada Comisión es un miembro del Directorio. Es algo así como los Ministerios políticos.

Las Comisiones. Son seis. Tres son para la *Promoción Humana*: 1o.) De Arbitraje y Colonización; 2o.) De Trabajo y Artesanía; 3o.) De Cooperativismo y Almacén.

Y las otras tres son para la formación integral de la persona. 4o.) De Educación y Cultura Religiosa; 5o.) De Salud; 6o.) de Medios de Comunicación Social. Lamento, por exigencias de brevedad, no poder explicitar lo que le corresponde a cada una de ellas.

Seis Comisiones de mucha responsabilidad e importancia. Como un pequeño Gobierno con seis ministerios. Los Shuar empiezan a autogobernarse! Están sin embargo en los primeros kilómetros de su camino largo y doloroso. Pero, no están solos. todos los misioneros estamos con ellos! Vivimos en medio de ellos, los

visitamos continuamente, yéndonos a pié por montañas, ríos y forestas, de Centro en Centro. Compartimos sus luchas, sus esfuerzos, sus primeros triunfos. Sí! porque vemos por fin que las Autoridades civiles y los Militares que gobiernan, empiezan a oírlos con respeto y hacerles más caso. Y porque Organizaciones Internacionales, vecinas y lejanas, frente a los hechos que se les presentan quedan admiradas y se dejan persuadir para invertir algoito siquiera, en favor de ellos, del dinero destinado al desarrollo y a la promoción humana en América Latina.

2o. — La Emisora "Radio Federación"

Su identificación y finalidad: Frecuencias: 4960 Khz., banda de 60 mts.; y 3395 Khz., banda de 88 mts.— Su finalidad principal es: "Promover una vida individual, familiar y social en condiciones dignas de la persona humana". Radio Federación transmite desde Sucúa, durante 16 horas diarias, de las cuales 5 van dirigidas a las 136 Escuelas Radiofónicas, ubicadas en otros tantos Centros.

Es una Emisora de la Federación de Centros Shuar, que transmite en dos idiomas: en Shuar y en Castellano, desde las 6 a.m. hasta las 10 p.m. con programas de cultura general, información y evangelización. Respecto a esta última, toda la programación procura ser de "inspiración cristiana", sin que sea necesario para eso leer cada rato la Sagrada Escritura o transmitir cantos religiosos. Son las "ideas y principios cristianos" los que deben penetrar en el radioescucha, para que éste empiece a pensar de una forma nueva. Esto, hablando del programa en general. En particular, la evangelización propiamente dicha es la siguiente:

1) En Shuar, hay la catequesis para más de 4.200 niños de las Escuelas Radiofónicas, media hora cada mañana, a cargo del P. Alfredo Germani.

2) Para Adultos, hay 20 minutos diarios de evangelización, en Shuar que lleva el P. Carlos Zanutto.

3) Hay un espacio de "Reflexión matinal" que lleva Albino (Shuar), y de "Reflexión Vespertina" que lleva Bosco (otro Shuar. Ambos profesores)

4) Todos los domingos se transmite la "Misa Shuar" a las 6 p.m.

5) En castellano, todos los días: a) El encuentro con Dios. b) El minuto de Dios; c) Conozcamos la Biblia; d) Hogar, dulce hogar.

Radio Federación es, pues, una emisora al servicio de los grandes ideales de la fe y del progreso, para un futuro mejor! Una emisora que labora diariamente por el engrandecimiento de la región oriental ecuatoriana, poblada por colonos, Shuar y Achuar, y al servicio de la Patria!

Próximamente en tres idiomas! Está por llegar del Japón una nueva remesa de receptores; y, próximamente, atendiendo una solicitud de la "Federación de Organizaciones Indígenas" de la provincia oriental norteña del Napo, la emisora transmitirá una programación en idioma "Quíchua".

Su largo alcance.— La estación de radio de la Federación es bastante potente, ya que la escuchan también los indígenas del Perú, hermanos de los nuestros, y se oye con claridad en todo el Ecuador. El equipo transmisor actual es de 5 KW. Está en trámite la adquisición de un transmisor de doble potencia. La Federación ha distribuido ya un millar de transistores, y este año adquirió otros 500, para repartirlos a las Escuelas Radiofónicas, a las familias de los indígenas y a los colonos que los solicitan.

Cómo nació la iniciativa. La emisora nació con la idea de la organización Shuar. La falta de vías de comunicación; las dificultades ambientales; el aislamiento y el

deseo de comunicarse diariamente con los Socios, llevando el mensaje de superación y de fe a todos los rincones de la selva, dieron origen a la emisora. En 1964, la Asamblea General de Centros Shuar expresó su voto para que ésta sea una realidad. Inquietud que llegó a realizarse sólo en 1967, en Quito, durante una entrevista del Directorio de la Federación, en la Embajada de los EE. UU. El "Punto IV" hizo donación a la Federación de un transmisor Collins de un KW de potencia. Fué así como se pudo empezar.

Qué se propone la emisora. Los fines son:

1) Difusión de programas radiales para impulsar actividades sociales y culturales de la Federación de Centros Shuar.

2) Difundir programas de Educación, para el desarrollo de las comunidades de colonos.

3) Cursos de Educación para Líderes de la Comunidad, para profesores, autoridades locales, etc.

4) Difusión de la cultura Shuar: idioma, cantos, costumbres, tradiciones y leyendas.

5) Informar sobre los acontecimientos regionales, nacionales, internacionales.

6) Mantener y acrecentar la vivencia religiosa en el pueblo.

7) El programa número uno es el de las "Escuelas Radiofónicas" y, próximamente, también el de la "Educación Extraescolar para Adultos".

La emisora, como se ve, desempeña un papel importantísimo en la Organización Shuar, y es el programa más acariciado de la misma. Radio Federación, siete años de labor al servicio de la cultura popular indígena y criolla del Oriente Amazónico Ecuatoriano!

3o. — Escuelas Radiofónicas

El por qué de las mismas. Un aspecto muy importante y decisivo para salvar al Pueblo Shuar es la instrucción. La gente Shuar es inteligente y capaz, pero todavía en gran parte analfabeta.

Nuestras parroquias misioneras tienen su escuela mixta, pero ésta no puede alcanzar sino una parte limitada de muchachos y muchachas, los que viven más cerca y los internos, siempre más limitados.

En 1972, en los 103 Centros Shuar, había tan sólo 30 profesores "Apach" (colonos, blancos) pagados por el Gobierno. La Federación, en vacaciones, los reunió todos en una semana de reflexión, evaluación y libre discusión. Al final se quiso saber claro su posición. Dos de ellos se declararon decididos a continuar su enseñanza entre los niños Shuar; 6 eran indiferentes y 22 no quisieron continuar, pues afirmaron que lo hacían sólo para ganar el estipendio estatal. . .

No era con ese medio, del profesorado Apach, como se hubiese vencido al analfabetismo entre los Shuar. Fué entonces cómo se pensó crear las Escuelas Radiofónicas con la "enseñanza y aprendizaje bilingüe".

Cómo están organizadas. Este sistema escolar se rige sobre tres figuras fundamentales: los *tele-maestros*; los *tele-auxiliares* y los *supervisores*. El Director general de todo este sistema es el *coordinador*, el mismo que se relaciona directamente con el Ministerio de Educación. Digamos algo sobre cada uno de ellos.

Los Tele-Maestros, (todos Shuar) son los Maestros o profesores que, desde lejos, preparan, en Sucúa, las lecciones, según programas pedagógicamente bien

redactados y apropiados a la mentalidad y cultura Shuar. Luego las transmiten desde los estudios de la estación radio, en las horas de clases respectivas.

Los Tele-Auxiliares (son 235 Shuar, desde los 18 años para arriba) están ejerciendo su labor en 136 Escuelitas de los Centros y coordinan el trabajo de los alumnos, que han subido este año a 4.200. Cada semana deben redactar una relación que envían al Coordinador, haciendo así posible una primera importante averiguación del trabajo que realizan.

Los Supervisores. Son los inspectores escolares, que hacen el control más completo y detallado de cada Tele-Auxiliar. Actualmente son cuatro (profesores Shuar) y viajan continuamente a los Centros, visitando a las Escuelas, una por una, en forma prolija y concienzuda.

El Coordinador. Además de la supervisión ordinaria, el control de la enseñanza-aprendizaje se realiza también a través de las hojas semanales, que envía cada Tele-Auxiliar a la Coordinación. El papel del Coordinador es parecido al del director provincial de educación. Promueve reuniones periódicas o encuentros entre Tele-Maestros y Tele-Auxiliares, en las diferentes sedes de Asociaciones de Centros Shuar. Además promueve visitas de los mismos Tele-Maestros a Centros diferentes, para averiguar el efecto de las propias clases pregrabadas.

Ventajas de las Escuelas Radiofónicas.

1) El costo promedio de cada alumno es mucho más reducido, teniendo en cuenta que, no pudiendo las Escuelas Radiofónicas ser muy numerosas en alumnos por el alejamiento de las viviendas, esparcidas en la floresta, no justifica emplear un gran número de profesores normalistas, sino tan sólo Tele-Auxiliares, sin título alguno, pero que sí han frecuentado su Curso Básico y, además, el Curso Vacacional de Capacitación, durante tres años, en la sede de Sucúa, con Profesores del Ministerio.

2) Se ha conseguido que en toda la región Shuar, sea empleada una sistematización de la enseñanza y una relativa uniformidad, de escuela a escuela, garantizando pases sin problemas para el niño.

3) Se obtuvo un horario que ha tenido en cuenta las costumbres Shuar, en cuanto a horas de las comidas: 7 a.m. y 4-5 p.m. (sólo 2 veces al día)

4) Se ha ocupado un notable número de Shuar jóvenes en favor de la misma comunidad, como líderes educacionales entre los suyos. Se les inculca a dichos candidatos a Tele-Auxiliares ésto: Joven, lo que importa no es "estudiar más", sino prepararte para "ser útil a tu Pueblo", y no solamente para satisfacer tu ambición.

5) La aceptación de parte de los Shuar ha sido extraordinaria. La XI Asamblea General de la Federación, en Enero de 1974, aprobó por unanimidad: "Extender el sistema de educación radiofónico a todos los Centros Shuar federados, y empezar, en Octubre 1975, el Cuarto Grado por radio, ya que es el único sistema que satisface las necesidades Shuar"

Situación de antaño. Los Shuar no contaban con escuelas en sus Centros, y toda la educación se hacía en los internados de la Misión Salesiana. Pero, por la capacidad limitada del internado, no todos los Shuar podían frecuentar la escuela. Otros, por circunstancias ambientales, no alcanzaron a terminar su instrucción primaria. Los bajos ingresos familiares no permitían a sus hijos ingresar a los colegios de enseñanza secundaria, por muy costosa. Sólo con la organización de Centros, alcanzamos a contar con un número reducido de escuelas de enseñanza primaria. Por falta de profesores Shuar, acudimos a los Apach. Estos no siempre se adaptaban

al medio ambiente, y entonces su labor resultaba deficiente, incontrolada y perjudicial. La educación sufría una crisis. Los Achuar, al educarse en ambiente de Apach, perdían su fisonomía propia y caminaban hacia su desintegración total. Y, terminada la primaria o el colegio, nos resultaban unos perfectos acomplejados o "aculturados".

Experiencias que se siguieron. El sistema de educación bilingüe reconocido universalmente — ya estaba siendo aplicado en las escuelas dependientes de Misiones Evangélicas, que, en cuatro años, preparaban al alumno indígena para llegar al tercer grado de la escuela nacional. Con el mismo sistema de las Escuelas Radiofónicas (EE.RR.) de los Centros Shuar, en los mismos 4 años dejan al alumno preparado para el 5o. grado, siempre que se pueda aplicar el sistema durante todos los cuatro años.

En 1972, sólo 36 Centros Shuar, sobre 103, poseían escuela. En 1973, con las EE.RR., se consiguió elevar el número de escuelas a 74, con 1.140 alumnos en el Primer Ciclo (1o. y 2o. grado).

Situación escolar actual: 1976.

1) La organización actual de las EE.RR. tiene Cursos anuales de un mes entero para los Tele-Auxiliares. Estos, como ya vimos, son los líderes o animadores locales que ayudan al Tele-Maestro, normalista Shuar titulado que prepara grabadas todas las clases con anticipación. El, por lo tanto, y no el Auxiliar bilingüe, es el responsable máximo de la enseñanza.

2) A partir del pasado Octubre 1975, la situación escolar, en la sede de la Coordinación y de la enseñanza radiofónica, es la siguiente: 38 Shuar profesionales que terminaron el bachillerato. De ellos 28 son profesores normalistas; 5 bachilleres agrónomos; 2 bachilleres en comercio y administración; 2 bachilleres técnicos; y 1 licenciado en ciencias de la educación. El Coordinador es un profesor Apach, licenciado.

3) En este año escolar 1975—76, se encuentran funcionando 136 EE.RR., en tres Provincias: Morona-Santiago (Vicariato de los Salesianos); Pastaza (Vicariato de los Dominicos) y Zamora (Vicariato de los Franciscanos). Asisten regularmente: 4.200 niños y niñas y 285 adultos, en el programa de Educación Extraescolar (Alfabetización).

Planificación próxima y futura.

1) *Educación Primaria.* —El personal de las EE. RR. ha entrado en una etapa de planificación, encaminada a trazar la trayectoria a seguir. Desde Octubre 1975 se aplicó ya todo el 2o. Ciclo (3o. y 4o. grado); y desde Octubre 1976 y 1977 se añadirá el 3o. Ciclo (5o. y 6o. grado). Quedará así completada la Primaria, impartida por las EE.RR., a través de distintas frecuencias de la Radio Emisora.

2) *Educación Media.* Será la siguiente, repartida en cinco Perroquias Misiones de Shuar. En Bomboiza: bachillerato agropecuario; en Chiguaza: Ciclo Básico de orientación profesional; en Kuchandás: Cursos prácticos de orientación profesional; en Sevilla Don Bosco: bachillerato con cultura general; y en Taish: Ciclo Básico de orientación profesional.

Centro de Formación de Jóvenes Líderes, a cargo de la Federación. Se inaugurará próximamente en Sucúa y, a partir de Octubre 1976, empezarán a funcionar los Cursos ya programados. Tendrá capacidad para hospedar 50 personas. En 1975

participaron en los Cursos de Formación Específica: 812 Shuar, jóvenes y adultos, desde una hasta cuatro semanas de duración. Los Cursos realizados fueron sobre: Agropecuaria, Salud, Problemas Juveniles, Enseñanza Escolar Radiofónica, Hogar, Formación de Dirigentes de la Organización Shuar.

Cuando la Federación obtenga de los Superiores más Personal especializado, se tiene el proyecto de programar los "Cursos de Formación de Catequistas-Pastores", capacitándolos para los varios ministerios a servicio de la Comunidad (incluso el Diaconado).

Educación de Adultos.— Comenzarán, este año 1976, a funcionar en los Centros, las "Escuelas de Orientación Familiar", con el sistema radiofónico. Acerca de esta educación de los adultos, creemos que las experiencias actuales servirán de base para programas posteriores. Tratamos de diagnosticar el tipo de educación e instrucción que realmente necesita el adulto Shuar, tomando en cuenta su problemática.

Fondo educacional.— La Federación ha creado un "fondo educacional" a través del cual está, desde años, en marcha el programa de ayuda (becas condicionadas) a estudiantes Shuar pobres. Se les pide que se comprometan a ser mañana útiles a "su" Pueblo y a servir a sus hermanos. Ya se beneficiaron 90 estudiantes: de los cuales: 1 licenciado, 5 universitarios actuales en Quito, y 60 que continúan sus estudios secundarios en nuestros colegios. Dato importante: La Federación, lejos de hacer discriminación racial, ayuda, con este programa, a 20 estudiantes Apach.

¿Instituto de Cultura Shuar? — El programa educacional atestigua nuestro convencimiento de que, solamente a través de la promoción integral de la persona humana del Shuar, se consigue el verdadero cambio deseado, sin perder sus características y sus valores culturales. ¿Cuándo contaremos con un verdadero Instituto de Cultura Shuar, con la colaboración y aprobación del Ministerio de Educación? Nada se consigue sin esfuerzo continuo, propio y perseverante. Adelante, pues, también hacia esta meta!

Lo que se pretendió con la Federación, con la Radio Emisora y con las Escuelas Radiofónicas, fué desarrollar un trabajo humanizante, válido y profundo, entre un Pueblo que consideramos aborigen, pero que tiene un gran porvenir! Dicho trabajo humanizante, buscamos realizarlo respetando las aspiraciones humanas, las situaciones históricas y el ritmo de su propio desarrollo personal y social.

A todos los que se interesan positiva y sinceramente de los problemas del indigenismo en nuestra América Latina, estas páginas pueden traer una pequeña luz, una modesta ayuda o contribución a la causa misionera indígenista.

A continuación quiero brindarles otras cuatro experiencias de los misioneros salesianos del Oriente Amazónico Ecuatoriano. Experiencias nacidas de la "vivencia misionera" y del esfuerzo de promoción, profundamente humana y personalizante, de sus hermanos, los Shuar y los Achuar.

4o. — *La Antigua Alianza del Pueblo Shuar-Achuar.*

Evangelio o Buena Nueva encarnada en la cultura y en la mitología del Pueblo Shuar. Se corre el riesgo (y, en el pasado, se ha caído en ello) de aplicar a los indígenas, de manera superficial, una religión nueva, que ellos consideran como

extraña. Se comienza por destruir cuanto ellos tenían antes: las tradiciones pluriseculares arraigadas en lo más profundo de su ser. Se intenta luego llenar aquel vacío con novedades europeas, para ellos inesperadas y que los trastornan no poco: "nuestros" cantos y música, "nuestras" creencias y "nuestra" mentalidad occidental. ¿Consecuencia? Lo menos que pueda suceder en ellos —y nos pasaría lo mismo a nosotros si estuviéramos en su lugar— es una crisis religiosa de no fácil solución.

¿Qué sucede con nuestros jóvenes y muchachas, crecidos y educados por muchos años en nuestros internados, al momento de volver a sus aldeas, a sus familias? Conseguido ya el matrimonio cristiano, a menudo aunque no siempre, en este retorno a "su mundo", sufren un trauma psicológico y entran en una crisis de fe, positiva para su maduración cristiana, pero también peligrosa. En efecto, no es raro el caso en que vuelven afectiva y religiosamente a sus creencias, o caen en un "sincretismo".

Todo esto ocurrió, con un porcentaje más alto, hace algunos años, hasta que se intentó otra experiencia de evangelización, basada en la adaptación a su modo de vivir y de pensar hasta donde es posible y conveniente. Se parte, por lo tanto, de su realidad, de su cultura.

La nueva evangelización parte del presupuesto de que nuestros Shuar Achuar están al nivel de la Antigua Alianza Bíblica, y que hay que llevarlos gradualmente a la Nueva Alianza del Evangelio. El Nuevo Testamento no ha destruido el Antiguo; lo ha, más bien, completado y superado. Es lo que queremos que suceda con nuestros indígenas de América Latina.

5a. — *Experiencia de Encarnación en "Sus" Valores Humanos y Religiosos, y en el Convivir con y como ellos.*

El Pueblo Shuar-Achuar, contrariamente a lo que se pensaba, es muy religioso. Las mujeres, al irse a trabajar en la huerta, cantan sus cánticos a "Núnkui", el espíritu superior bueno y protector, que hace fructificar las fatigas humanas. Lo propio hacen los hombres para tener éxito en la cacería y en la pesca. Todos los acontecimientos importantes van acompañados de sus ritos religiosos. Es de ahí, pues; es de esas realidades presentes en su vida cotidiana —realidades que podríamos clasificar veterotestamentarias— que hay que partir para la evangelización.

Es cabalmente lo que hizo, después de haberlo comprendido y meditado durante diez años, un gran misionero de avanzada en la selva, Padre Luis Bolla, uno de los nuestros. Van ya cinco años que está realizando y viviendo una experiencia radical, en este sentido. Vive con un grupo de familias Achuar, aisladas y genuinas, en una localidad llamada "Wichim", al centro de una inmensa zona habitada por ellos, pero a distancias increíbles, en plena selva y sin caminos. Sólo hay senderos visibles "para ellos"! Es una tribu que está casi siempre en guerra con los Shuar.

Padre Bolla es conocido únicamente con el nombre autóctono: "Yánkuam", que significa "lucero de la mañana". Vive como uno de ellos; es uno más de ellos, de su tribu, aceptado oficialmente por el cacique. Con una ceremonia de adopción, fué declarado "hermano" del jefe de la tribu, "Makuímpiu". P. Yánkuam habla a la perfección el idioma shuar y el achuar y sigue las costumbres indígenas en todo lo positivo que encuentra en ellas. Y sobretodo... reza con ellos! y les habla del "Jesús Achuar". . .

Con su melodiosa voz canta los "anént" o cánticos religiosos. No todos estos cantos son aptos para su fin evangelizador. Y él, que los conoce muy bien, los sabe

acoger y sublimar, hasta el punto de que unos Achuar cristianos, educados por él, ya se hicieron "compositores sagrados" de letra y música de nuevos "anént" sublimemente cristianos!

Hay que saber que, de los "anént", algunos van dirigidos a los espíritus "maléficos"; en cambio otros muchos contienen conceptos fundamentales del Ser Superior y de su Providencia, que luego encuentran en el Evangelio. Padre Yánkuam arranca de éstos, para intentar, luego el paso delicado hacia el Nuevo Testamento; para presentar a sus Achuar un "Jesús Achuar", que tenga de parte de ellos aceptación y credibilidad. Para tal fin, ha hecho esculpir de manera fina un Cristo crucificado Achuar, y una Virgen con el Niño Jesús, ambos Achuar.

Como fruto de sus 20 años de investigaciones, estudios y experiencias en varias Misiones, ha publicado ya el "Diccionario de la Lengua Shuar-Achuar; un folleto de "Leyendas Achuar" y, sobre todo, y bien impreso, el "Evangelio bilingüe Shuar-Castellano", titulado "Jesús Yusa Uchirí". También hizo el folleto de la "Misa Shuar" con varios cantos musicados por él y por el Padre "Aijiu" (Alfredo Germani). Dichos libros se usan constantemente en la liturgia y en la catequesis.

Ejemplo admirable de un misionero que ha sabido no sólo encarnarse totalmente, sino asumir "las semillas ocultas del Verbo"!

6o. — Experiencia de Catequesis—Evangelización que parte de sus Creencias, Mitos y Leyendas.

Otro Padre misionero, compañero nuestro, Padre Siro Pellizzaro, gran estudioso del idioma y de la cultura Shuar; y sobretodo investigador antropólogo de las creencias, mitos y leyendas Shuar, supo aplicar de un modo muy realista y muy práctico el Decreto "Ad gentes". He aquí cómo.

Redactó una nueva catequesis antropológica en folletos escritos, titulados "Evangelización del Pueblo Shuar" (en los dos idiomas); y los acompañó con dibujos "acercativos-complementarios", entre la representación de las leyendas de los Shuar y las escenas correspondientes de la vida de Jesús. (Aproximación, semejanza, no paralelismo!).

Dicha catequesis parte de las "semillas del Verbo" contenidas en sus creencias, mitos y leyendas. Quiero exponer, a continuación unos ejemplos de la misma evangelización, y los titulares tan sólo del restante contenido.

Tema: Dios se manifestó a los Shuar de muchas maneras, y luego se hizo Jesús!

Procedimiento: Narrar las maravillas que Dios Realizó entre los Shuar del mundo. — Está dividido en siete catequesis o Sesiones.

Sesión primera: "Núnkui crea las plantas y dona la fecundidad".

Motivación: La leyenda o el mito. Núnkui con su palabra poderosa llama a la existencia cuanto hay en el mundo y sopla su poder en las manos de la mujer Shuar, para capacitarla al trabajo.

La tierra era árida y la humanidad no tenía de qué alimentarse. Núnkui se apiadó de los hombres y, tomando forma humana, moró entre ellos. Su palabra era

todopoderosa lo que nombraba se creaba inmediatamente. Creó los frutales, las hortalizas y dió la fecundidad a las mujeres y a los animales. El mundo se transformó en un paraíso terrenal.

Pero unos niños maltrataron a Núnkui (que tenía forma humana de una niña) y le tiraron ceniza en los ojos. Ella comenzó a llorar y, subiendo al techo de la casa, ordenó a las guadúas que la llevaran. Por el hueco de las guadúas volvió a su casa, debajo de la tierra.

Desde allá da vigor a la vegetación y remueve a la tierra por medio de los gusanos. Ella misma toma la forma de larva. Los Shuar dan señales de alegría cuando la encuentran. Hacia el atardecer, cuando las huertas están solitarias, Núnkui revisa los cultivos, paseándose en forma de mujer. Se enoja y maldice si la huerta no está bien arreglada.

Durante el trabajo las mujeres la ruegan con sus cantos, poniéndose en comunicación con ella, por medio de unas piedrecitas llamadas "nántar", que cuidan celosamente entre los cultivos, y que nadie debe tocar. Por el mal trato dispensado a Núnkui, las plantas comenzaron a producir frutos de ínfima calidad; se originaron las plantas malas e inútiles, y la humanidad no pudo tener descendencia ni poderes divinos.

Aplicación: Núnkui entra en las entrañas de una extraordinaria Mujer, la Virgen María, y "se hace Jesús" naciendo en Belén. El demuestra con sus milagros (Boda de Caná, multiplicación de los panes, Última Cena) que es el mismo Núnkui, que tiene el poder de traer los alimentos.

Conclusión Pastoral: 1) Cuando cantas los "anént" en la huerta o en la celebración del "Núa Tsánku" (casamiento), acuérdate que Núnkui es el mismo Jesús.

2) Cuando necesitas la ayuda de Núnkui, llámala por su verdadero nombre: Jesús, que tiene un Padre en el cielo y un Espíritu Santo, el de El, que está siempre en medio de nosotros.

3) Si Núnkui se hizo Jesús, también los Shuar deben hacerce Jesús, viviendo como El nos enseñó, sin hacerlo llorar (como hicieron los niños con Núnkui) ni obligarle a alejarse de nosotros.

Sesión Segunda: Uwí sopla cada año su poder en las plantas.

Leyenda sintetizada: Uwí sopla cada año su poder en las plantas, para que crezcan y produzcan frutos abundantes. Es él quien renueva y multiplica los frutos vegetales y animales.

— Uwí entró en las entrañas de María Virgen y se hizo Jesús. Jesús demuestra con sus milagros (multiplicación de los panes) que él es el mismo Uwí, que tiene el poder de multiplicar los alimentos, según la necesidad de los Shuar.

— Cuando cantas los "anént" en la celebración anual de Uwí, acuérdate que Uwí es el mismo Jesús; y cuando necesitas la ayuda de Uwí llámalo por su verdadero nombre. . .

Sesión Tercera: Shakáim sopla su poder en las herramientas.

— Shakáim sopla su poder en las herramientas de labranza para que puedan los hombres realizar los trabajos de tumba y de siembra, sin fatigarse mucho.

— Jesús demuestra con sus milagros (maldición de la higuera) que El es el mismo Shakáim, que tiene poder sobre los árboles.

— Cuando cantas los "anént" de tumba o desbroce, acuérdate que Shakáim es

el mismo Jesús; y cuando necesitas la ayuda de Shakáim llámalo por su verdadero nombre. . .

Sesión Cuarta: Etza destruye a los enemigos de los Shuar.

— Etza (NB. es el dios "sol" de los Shuar) destruye a los enemigos de los Shuar (los "Iwia" y los "Wayásu") y sopla su poder en la cerbotana, para crear las aves y los animales de la selva.

— Etza es el mismo Jesús, que nació en Belén y que demuestra con sus milagros (curación de los endemoniados) que El es el mismo Etza, que tiene poder sobre nuestros enemigos

— Cuando cantes los "anént" de cacería, acuérdate que Etza es el mismo Jesús. Cuando necesites la ayuda de Etza, llámalo por su verdadero nombre. . .

Sesión Quinta: Ayumpúm y su poder de resucitar a los justos:

— Ayumpúm manda su poder —truenos y rayos— para que resucite el justo decapitado con el hacha.

— Ayumpúm se hizo Jesús, y demuestra con sus milagros (resurrección suya y de los muertos) que El es el mismo Ayumpúm, dueño de la vida y de la muerte.

Sesión Sexta: Arútam da su fuerza en las cascadas sagradas.

— Arútam, que manifiesta su poder en el viento frío de las cascadas sagradas (chorreras), cambia el corazón de los Shuar malos y da su fuerza a los débiles y enfermos.

— Arútam es Jesús, quien demuestra con sus milagros (perdona los pecados y cura a los enfermos) que El es el mismo Arútam, que tiene poder sobre toda clase de males.

— Cuando cantes los "anént" en las cascadas sagradas, acuérdate que Arútam es el mismo Jesús; y cuando, débil o enfermo, necesites la ayuda de Arútam, llámalo por su verdadero nombre. . .

Sesión Séptima: Tsúnki domina las aguas y da la fecundidad.

— Tsúnki domina las aguas y cuanto vive en ellas. El sopla su poder en el hombre y en la mujer para que sean fecundos.

— Tsúnki es el mismo Jesús, quien demuestra con sus milagros (pesca milagrosa, camina sobre las aguas, curación de la emorroisa) que El es el mismo Tsúnki, que tiene poder sobre las aguas y la fecundidad.

— Cuando cantes los "anént" para la pesca, o escuches los "anént" del "Uwishín" (el brujo) para curar a los enfermos, o dar la fecundidad a una mujer, acuérdate que Tsúnki es el mismo Jesús. Y cuando necesites la ayuda de Tsúnki, llámalo por su verdadero nombre. . .

Conclusión General

Nuestro intento para presentar, en este estudio, nuestras actuaciones pastorales y nuestras experiencias, nos parece un aporte serio y verídico, y esperamos que sea también auténtico. Por lo menos nos ha urgido (y es actualmente un valioso ins-

trumento de trabajo en nuestra evangelización) a todos nosotros, que desde 20, 30 y más años misionamos en medio de ellos, a ser más comprensivos de nuestros hermanos Shuar y Achuar, y más concientes de las obras de Dios, que nos ha precedido y estuvo siempre en medio de ellos!

En pocas páginas, hemos tratado de ofrecer la experiencia de muchos años de promoción humana y evangelización; y los principios que orientan y animan el trabajo misionero de los que fundaron y dirigen la Federación de Centros Shuar. Son obras e iniciativas que tienen una explicación solo en una evangelización antropológica y situacional, encarnada en la realidad.

Esta se da, siempre y cuando se respete una cultura y se le reconozca su dinamismo. Cuando se promueva el aprecio a sus propios valores, y de ahí se parta para promoverlos desde adentro! Cuando no se les quitan las oportunidades para crecer, sino que se les ofrecen los medios para obtenerlo: desde salvar la supervivencia de los integrantes de dicha cultura, hasta forjar en ellos los líderes de su propio Pueblo! Se da, en fin, cuando se les ayuda a descubrir a Dios presente en su Historia y en su Comunidad humana. Cuando se busca, con ellos, todo esto, decimos que se realiza una evangelización en la línea "Ad gentes"- "Medellín"; una educación verdaderamente liberadora!

Cursos de "Teología a Distancia"

(El Instituto Español de Teología a Distancia en América Latina)

Jacinto Ayerra, S.J., Delegado del IETD en Venezuela

Introducción: Ante el hecho de una Sociedad en cambio vertiginoso se experimenta la necesidad de un cambio en el sistema educativo. El sistema tradicional correspondía a una sociedad estática. Aunque siempre había algunos cambios, sin embargo tan sólo en algunos momentos históricos se dieron cambios de importancia. El cambio experimentado por la sociedad actual es de dimensiones inmensamente mayores.

Hoy un médico, un psicólogo, un sociólogo, un economista, un físico, etc., tienen que estar poniéndose al día en todos los progresos de su campo. Si un médico se estancara en lo que estudió en la Facultad de Medicina y se limitara a recetar los productos farmacéuticos de la época de sus estudios, no tendría clientela.

Las instituciones hasta ahora eran prácticamente estables; su perfeccionamiento era lento. En la edad de lo supersónico los cambios son ultrarrápidos. Por eso hay que capacitar al individuo para afrontar con eficacia las nuevas situaciones.

Antes, la educación tenía una duración determinada. Una persona terminaba sus estudios, su carrera, y se le consideraba formado; y apenas necesitaba preocuparse especialmente por el progreso en su campo. Hoy, la educación es un proceso permanente, continuo. El hombre necesita la actualización de su formación profesional y una preparación suficiente para enfrentarse al cambio y evolución de los conocimientos adquiridos.

La formación permanente es hoy una exigencia ineludible, y para muchos resulta de una necesidad vital. El hombre que quiera cumplir adecuadamente su tarea, tiene necesidad absoluta de renovar permanentemente todos los conocimientos adquiridos ayer.

Y esto mismo hemos de aplicar al campo teológico, escriturístico, etc. Durante siglos era suficiente seguir la *Summa Theologica* de Santo Tomás, con las explicaciones de las diversas escuelas. Los estudios escriturísticos católicos apenas habían realizado un avance especial desde los tiempos patrísticos. Hoy el depósito de la fe tiene una expresión distinta; la exégesis tiene normas nuevas. A los siglos de predominio metafísico ha sucedido una época de predominio existencial. Las maravillosas pruebas de la existencia de dios (las cinco vías de Santo Tomás) hoy dicen muy poco a muchas personas: hay otros argumentos que llevan más al convencimiento.

La Iglesia, consciente de lo que el cambio realizado en nuestros tiempos supone para la formación y el apostolado, urge como un deber ineludible la formación permanente de los sacerdotes y laicos.

Y si se quiere llegar a un entendimiento dentro del campo teológico y pastoral, es necesario que los que estudiaron la filosofía y teología en tiempos todavía cercanos, actualicen sus estudios si quieren enfrentarse con los problemas que plantea el cambio histórico de nuestros tiempos.

Por eso viene a ser necesario entrar en una línea de formación permanente; y resulta indispensable ponerse al día en los estudios teológico-pastorales si se quiere llevar a cabo una labor positiva por el Reino.

Historia del IETD. En 1971 se celebró en España una Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes. Algunos de los participantes palparon la necesidad de hacer algo por la actualización teológica de los sacerdotes. Uno de ellos, el P. Agustín García Gasco, encargado de Pastoral en la Arquidiócesis de Madrid, después de darle muchas vueltas al asunto, creyó que había que arrancar con alguna institución que facilitase esa actualización. No todos los sacerdotes y religiosos tienen medios económicos ni tiempo para dejar sus labores pastorales y dedicar un par de años al estudio en alguna Facultad. La solución podría facilitarse organizando los estudios a distancia, modalidad novedosa que tanto se está prodigando en nuestros días en toda clase de estudios.

Empezó a informarse, a pedir orientaciones. Y se enteró de la existencia de un "Instituto de Teología a Distancia", creado por el Centro Ecueménico de Roma "Ut Unum Sint", Instituto que fue fundado en 1967 y fue reconocido oficialmente en 1970 por la Pontificia Universidad Lateranense. El P. García Gasco se puso en contacto con el Instituto de Roma, lo visitó, lo estudió. Y el 5 de Junio de 1973 el Centro Ecueménico de Roma "Ut Unum Sint", de acuerdo con la "Institución Arzobispo Claret", creaba en Madrid el Instituto Español de Teología a Distancia.

En Octubre de 1974 se iniciaron los primeros envíos de material pedagógico. Para eso tuvieron que realizar un trabajo ingente y necesitaron valentía y decisión para afrontar el problema económico que eso suponía. Gracias a Dios, el P. Gasco supo formar un equipo incondicional, valioso y muy unido, que facilitó muchísimo la labor.

La acogida fue extraordinaria, no solamente en España, sino también en todos los lugares donde había hispano-parlantes, sobre todo en América Latina.

En los primeros meses de 1975 se iniciaron contactos con algunas personas y entidades de varios países hispano-americanos. Venezuela, Colombia, México, Ecuador, Perú. . . estaban interesados.

Durante el mes de Agosto, el P. Gasco con cuatro miembros del equipo directivo (la Hna. María del Carmen Núñez-Lagos, Religiosa del Sagrado Corazón, Secretaria General de IETD, y los PP. Felipe Duque, Julián Melero y Virgilio Vegazo), hicieron una visita a diversos países de América Latina: Venezuela, Colombia, Ecuador, México. La visita resultó para ellos impresionante, por la gran acogida que tuvieron y por el estudio práctico de las modalidades que convenían para una expansión del Instituto en América Latina.

En Venezuela, primera escala del viaje, se entrevistaron con Mnos. Críspulo Benítez, Presidente de la Asamblea Episcopal Venezolana, y con Mons. José Añí Lebrún, Arzobispo Coadjutor de Caracas. Pudieron entrevistarse con el P. Luis Colussi, Vicario General de la Diócesis de Caias do Sul (Brasil) y destacado pastoralista brasileño, tratando de la posibilidad de crear en Brasil un Instituto autónomo brasileño que atendiese a las necesidades de los países de lengua portuguesa. Se entrevistaron también con el P. Carmelo Giaquinta, Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Buenos Aires, que juntamente con el P. Colussi y otros profesores estaban dando un curso de actualización teológico-pastoral en Caracas; con él trataron sobre la posibilidad de fundar una delegación en el Cono Sur. Y juntamente con el autor de estas líneas, estudiaron detenidamente qué modalidad convenía adoptar para una positiva expansión del Instituto en América Latina, adoptándose la modalidad de las Delegaciones. Se fundó la Delegación de Venezuela.

En Colombia realizaron una labor intensa de contactos con lo más representa-

tivo del país. Fundaron la Delegación de Colombia, presidida por el P. Alberto Arenas S. J., asistido por un Comité formado por los PP. Guillermo Melguizo, Director del Departamento de Ministerios en el Secretariado Permanente del Episcopado; el P. José Luis Tena O. P., Vice-Rector de la Universidad de Sto. Tomás; el P. Roberto Caro S. J., Rector del Colegio Berchmans de Cali y Presidente del Comité del Fondo Aloisiano para la formación de sacerdotes; y el Dr. Werner Zitzman y su esposa María Lucía, miembros del Consejo Nacional de Laicos.

En Ecuador vieron las posibilidades de extensión del Instituto, pareciendo oportuno por los momentos que fuese atendido por la Delegación de Colombia.

En México la visita coincidió con la reunión de la Asamblea Episcopal Mexicana. Y aprovecharon la ocasión para entablar contacto con el Presidente de la Asamblea y con la mayoría de los Obispos, que se interesaron mucho por los Cursos del Instituto, y quedaron en estudiar la fórmula de la creación de la Delegación.

De esa manera, prácticamente en su segundo año de vida, el Instituto se había extendido a América Latina.

Acogida extraordinaria. Podríamos decir que la acogida ha sido "explosiva". En octubre de 1974 se enviaban las primeras remesas de material pedagógico. Durante el curso de octubre de 1973 a julio de 1974 ya se habían iniciado los trabajos y las inscripciones. Pero la labor propiamente dicha comenzó en octubre de 1974. Y para finales de Junio de 1975 el número de inscripciones sobrepasaban las 2.000. Sin duda esa acogida extraordinaria indica claramente que estos Cursos a Distancia eran algo muy esperado, sobre todo por los que no pueden disponer de tiempo o de medios para asistir a cursos presenciales.

El número de inscripciones en la fecha de edición de la Memoria era el siguiente: España: 1.137, destacando Andalucía con 205 inscripciones. Latinoamérica 79, teniendo Venezuela el mayor número, 17. En Africa había 14 inscripciones, y en Europa había inscripciones de Portugal, Italia, Inglaterra, Francia y Luxemburgo. A finales de marzo de este año había ya 2.960 inscritos, añadiéndose alumnos incluso de Japón y Corea.

Merece mención especial el respaldo positivo y laudatorio mostrado en sus cartas por el Nuncio de Su Santidad en España, por los Cardenales Tarancón (Madrid), Mons. Narciso Jubany (Barcelona), Mons. Marcelo González (Toledo); por los Arzobispos de Tarragona, Oviedo y Valladolid; y por los Obispos de Cartagena, Huesca, Palencia, San Sebastián, Orihuela-Alicante, Ciudad Real, Albacete, Cádiz-Ceuta, Almería, Córdoba, Osma-Soria y Tuy. El mismo respaldo ha tenido en Venezuela por parte de la Jerarquía, en Colombia y en México.

Cursos que ofrece el IETD. Hasta ahora el IETD ofrece dos clases de Cursos:

1. El Bienio de Actualización Teológica, estructurado y programado para la actualización teológica de sacerdotes y religiosos que ya han hecho los estudios de Teología.

2. El Cuatrienio de Formación Teológica, para religiosos, religiosas y laicos que desean adquirir una formación teológica para una debida formación personal y para una mejor colaboración en la labor pastoral.

Se piensa programar otros cursos Monográficos, destinados a grupos, movimientos, asociaciones de padres de familia y comunidades educativas.

Objetivos. Los objetivos que se propone el IETD en su programa de Educación

Permanente se concretan en los cuatro puntos siguientes:

1. Mayor efectividad en la igualdad de oportunidades entre los sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos que trabajan en zonas rurales y urbanas.
2. Proporcionar el instrumento adecuado para una formación permanente teológica viva, abierta y actual.
3. Facilitar una visión sistemática actualizada de los diversos trabajos teológicos en relación con la problemática del hombre contemporáneo.
4. Capacitar a los laicos para las tareas específicas de la pastoral moderna, educación en la fe, animación de grupos apostólicos, formación y educación de las actividades cristianas.

Duración del Curso Académico. La formación a distancia, orientada a personas aplicadas habitualmente a múltiples tareas, quiere representar una oportunidad que trascienda las limitaciones impuestas por el tiempo.

Por eso la duración del Curso Académico en el IETD *no es un período* concreto de tiempo, sino el cumplimiento de unas tareas realizadas sobre un número determinado de carpetas de trabajo.

El Instituto respeta el ritmo personal del alumno. Es el mismo alumno quien, según sus obligaciones, tiempo y preparación intelectual, marca este ritmo y va enviando al Instituto las Pruebas de Evaluación correspondientes a cada una de las carpetas de trabajo.

Modalidad de la Educación a Distancia. El IETD concibe la educación como un proceso que abarca todas las etapas de la existencia humana:

1. Intenta preparar al alumno no para repetir, sino para tomar conciencia de situaciones nuevas que exigen soluciones originales.
2. Procura que el alumno descubra que la educación es acumulativa, es decir, que "el pasado no muere". El aprovechamiento de la experiencia anterior es siempre un medio para hacer más eficientes las respuestas a las dificultades que se le presentan.
3. Busca la Integración del alumno en la sociedad no como un número, sino como una persona que comprende y ama a su medio y a sus semejantes.

Toda su labor educativa va dirigida a potenciar las actitudes básicas que existen en el adulto y que resultan imprescindibles para comprender nuestra "sociedad en cambio".

La metodología del Instituto está orientada hacia una asimilación gradual de los contenidos expuestos en las diferentes carpetas de trabajo que el alumno va recibiendo a lo largo del Curso.

El desarrollo de una actitud crítica en el alumno entra también en los objetivos de su enseñanza. Por eso su metodología no está basada en la memorización y repetición. El alumno es conducido a reflexionar, a discernir, a descubrir y a hacer uso de su inteligencia como instrumento de investigación, de búsqueda de la verdad.

El desarrollo del espíritu creativo se fomenta a través de actividades que dan alas a la imaginación o exigen soluciones para casos concretos que los alumnos se encuentran en la acción pastoral.

Las carpetas de trabajo. Técnicas Didácticas. Metodología. Las técnicas de trabajo están armónicamente recopiladas en las carpetas de trabajo. A través de su

metodología el alumno irá asimilando los contenidos doctrinales expuestos en dichas carpetas.

Cada carpeta de trabajo contiene las partes siguientes:

1. Esquema-Resumen. Precede a cada uno de los temas que integran una unidad didáctica. Su objetivo es ofrecer una visión panorámica de su contenido que sirva de guía y de ayuda para el estudio del alumno.

2. Temas. Es el desarrollo, no exhaustivo, del esquema-resumen. Pretende dar al alumno unos contenidos sobre aspectos fundamentales que encierra la temática de las unidades didácticas.

3. Lecturas recomendadas. Se indican, en este apartado, unos libros básicos donde el alumno puede ampliar y profundizar los conocimientos adquiridos en el estudio.

4. Autocomprobaciones. Le sirven al alumno para comprobar por sí mismo el grado de asimilación que ha obtenido de los contenidos expuestos.

5. Evaluación personal. Es una especie de cuestionario que el alumno ha de utilizar para hacer la síntesis de su trabajo sobre la unidad didáctica desde su perspectiva crítica. No se trata, por tanto, de resumir conceptos, sino de recoger impresiones positivas o negativas de la Unidad estudiada y las dificultades con que ha tropezado. Esas impresiones pueden abarcar desde la materialidad de la redacción de los temas (oscura, clara, etc.), hasta los mismos contenidos (acertados, insuficientes, etc.). La finalidad es muy clara: superar un estudio memorístico y asimilativo por el desarrollo de una capacidad crítica.

6. Pruebas de Ensayo. Son trabajos relacionados con la temática de la unidad didáctica, que exigen del alumno la elaboración creativa de una respuesta. Presuponen la comprensión de los temas. Este conocimiento se ha de utilizar como medio de enriquecer el análisis y la reflexión personal. Con este tipo de pruebas el alumno deja de ser el mero repetidor de teología e intenta crear su propia reflexión teológica.

7. Pruebas Académicas de Evaluación a Distancia. Se presentan en cuadernillos aparte, de distinto color al del papel utilizado en la carpeta. Pretende ser un trabajo que recoja el estudio del alumno sobre un número determinado de unidades didácticas o sobre toda la carpeta. Tiene dos tipos de ejercicios:

a) Pruebas objetivas. Sirven para medir el grado de asimilación alcanzado por el alumno.

b) Pruebas de síntesis. Son un conjunto de preguntas que recogen los aspectos fundamentales estudiados.

c) Pruebas de ensayo. Este segundo tipo de ejercicios pide un resumen de las pruebas de ensayo de las ya realizadas en la Carpeta, y otras nuevas.

Seminarios. El IETD tiene establecidos los Seminarios como momento importante en el proceso educativo de Formación Permanente. Los objetivos que pretenden los Seminarios son los siguientes:

1. El conocimiento más completo de la metodología, como base para descubrir toda la riqueza encerrada en las carpetas de trabajo.

2. Sintetizar el trabajo realizado durante la etapa, a veces dura, de la enseñanza individual, enriqueciéndose al mismo tiempo con las aportaciones y conocimientos de quienes han realizado el mismo esfuerzo.

3. Solucionar las dificultades o problemas surgidos en el estudio de los temas.

4. Es un momento fuerte en la relación de profesores y alumnos.

5. El conocimiento mutuo entre los alumnos existentes en una región o país como medio de la formación de grupos de trabajo.

¿Cambio de nombre? Dado el salto a Latino-América, inmediatamente se ha pensado en el cambio de nombre. Y es muy probable que pronto el IETD se llame Instituto Hispano-Americano de Teología a Distancia.

Ese cambio de nombre se debería no solamente al alumnado en Latino-América, sino también a la participación de profesores latinoamericanos en la elaboración de las carpetas. Ya hay algunos profesores latinoamericanos que se han comprometido a elaborar determinadas carpetas.

Cuando se elaboren los Estatutos correspondientes, se determinará este punto, lo mismo que la constitución de un Equipo Directivo hispanoamericano.

Colaboración Latinoamericana. La extensión de las labores del Instituto a América Latina ha supuesto un enriquecimiento para el IETD. Indicaré algunos datos concretos:

1. Los estudios van a tener la modalidad académica de Créditos, asignándose a cada carpeta el número de créditos que, según el número de horas calculado para un estudio a fondo, le corresponden. En el IETD nada habían pensado sobre este punto.

2. Está en estudio la elaboración de un Curso de Formación más sencillo, con el fin de ampliar el campo de formación, de manera que puedan estudiar las personas demasiado recargadas. Sería un Curso de gran aceptación.

3. Ya hay dos profesores latinoamericanos que se han comprometido a colaborar en la elaboración de carpetas: el P. de Roux, que se encargará de la carpeta sobre la Eucaristía, y el P. Jesús Andrés Vela, que tomará la parte de la Pastoral.

4. Hemos propuesto la elaboración de un Curso de Vida Religiosa, que esperamos se preparará oportunamente.

5. Se ha dividido la acción de cada Delegación en zonas concretas, por ejemplo: Venezuela se encargará de la zona del Caribe y de Centro América probablemente; Colombia se encargará de Perú, Ecuador y Panamá.

6. Tenemos el plan de organizar una Federación de las Delegaciones Latino-América, para que exista una verdadera colaboración entre nosotros, además de la información correspondiente.

¿Qué Perspectivas tiene la Teología a Distancia en América Latina? Como Delegado del IETD en Venezuela puedo decir que la acogida ha superado a mis esperanzas. Comenzó la promoción en Julio, pero no pudimos realizar ningún trabajo especial hasta Octubre, por ausencia mía. En estos tres meses de promoción ya pasan de 212 inscripciones, lo cual es mucho para Venezuela, ya que es un país de no elevada población (11 millones de habitantes) y de reducido número proporcional de sacerdotes y religiosos. Merece destacarse la acogida por la parte de las Religiosas, un dato interesante es que sumando las Religiosas que estudian en el Centro de Estudios Religiosos de la FERVE y las inscritas en Teología a Distancia resulta que en la actualidad están estudiando Teología un 10% del número total de religiosas.

Espero que para finales del curso 1975-76 el número de inscripciones pasará de las 300, número que proporcionalmente superará sin duda al obtenido en España.

En Colombia hay también una gran acogida, pero ha habido dificultades para el envío de las carpetas. En Venezuela ya hemos conseguido disponer de un depósito de carpetas, de manera que podemos servir inmediatamente a todos los pedidos que se nos hagan.

Una vez realizada la promoción conveniente en los diversos países de América Latina, el número de inscripciones latinoamericanas se puede prever que será por lo menos igual al que tienen en España. Esto será una prueba de que se trata de un verdadero Instituto Hispano-Americano de Teología a Distancia. Y digo hispano-americano, porque prescindimos de Brasil y de la lengua portuguesa.

No hay duda de que que en América Latina el Instituto tiene una gran labor que realizar. Para ello se procurará que la orientación de las carpetas tenga también matiz latinoamericano, y en cada país se completarán las carpetas con temas propios del país, lo mismo que se dará una visión de los temas candentes e interesantes para nuestro Continente.

Últimas Publicaciones Teológico-Pastorales

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

Sobre Dios, Jesucristo y... otras cosas, por Joaquín Gomis y Ramón Ribera. Ediciones Sígueme (Col. Pedal, n. 38), Salamanca 1975. 18 x 12, 186 pp. Los autores de estas páginas, un sacerdote y un seglar recién casado y terminados sus estudios universitarios, nos exponen en este ensayo religioso, algo de lo que es la vida evangélica; pero lo hacen con un lenguaje que sin ser el técnico de los actuales teólogos, no quiere ser tampoco el simplismo fácil de la divulgación. A partir de la experiencia vivida en una comunidad creyente concreta, hablan a los cristianos de hoy sobre Dios, Jesucristo, el Reino, la Iglesia, el Espíritu, el ser del cristiano, etc. . . , y cómo se celebra y se vive en diversas dimensiones la verdad nuclear de la fe del cristiano. Un buen ejemplo de mística cristiana para hoy.

Hombre y Dios, por Georg Siegmund. Editorial Guadalupe (Col. El Hombre en el tiempo, n. 20), Buenos Aires 1975. 18 x 11, 94 pp. La breve pero profunda obra que presentamos es un serio ensayo filosófico-antropológico sobre el problema de Dios y el hombre. La "autoconsciencia", la "libertad", los "otros", la "caducidad", el "no a Dios", el "mundo de la técnica y del progreso", son algunos de los temas que el autor aborda.

Lectura Materialista del Evangelio de Marcos, por Fernando Belo. Editorial Verbo Divino (Col. Teoría, n. 2), Estella (Navarra), 1975. 22 x 14, 471 pp. El ingenioso autor de este relato nuevo de Marcos considera que, hasta su llegada, una exegesis idealista y burguesa ha oscurecido el primer relato del primer evangelio escrito sobre Jesús de Nazaret; por ello en sus páginas intenta oponer una "lectura materialista" para captar el "espíritu" del evangelio. Con unas claves materialistas, tomadas prestadas de los instrumentos analíticos de Marx filtrado por Althusser, Barthes, Nietzsche y Bataille, en un audaz discurso, según su sistema, "teje una triple problemática de: 1) exegesis e historia bíblica; 2) articulación teórica entre relato, práctica e ideología; 3) eclesiología materialista, permitiendo cambiar los términos de la cuestión inicial de las relaciones entre la práctica política revolucionaria y la práctica cristiana. En esta triple problemática se trata siempre, por así decirlo, de leer Marx en lugar de Marcos: C/X, para así rendir homenaje al admirable "S/Z" de R.Barthes" (pág. 19).

La Figura de María a través de los Evangelistas, por Horacio Bojorge. Ediciones Paulinas (Col. Evangelio y Vida), Buenos Aires 1975. 19 x 13, 95 pp. Estas breves páginas están escritas por un buen especialista bíblico. En medio de su sencillez, con diáfana unidad a la profundidad, el autor nos presenta la figura de María en un plano analítico, no como la ven los Evangelios, sino como la ve cada uno de los cuatro evangelistas por separado, proponiendo así cuatro imágenes o semblanzas de María. En un ambiente de piedad mariana, donde no siempre la luz del Evangelio

nos ha retratado el auténtico rostro de María, la presente obrita viene a cubrir una laguna que hace tiempo esperábamos ver superada.

El misterio eucarístico en la comunidad cristiana, por Carlos Braga, Ediciones Buena Prensa, México, 1975. 21 x 13, 220 pp. El volumen recoge el material de estudio que el Autor ha utilizado con los alumnos de la Sección Litúrgica del Instituto Pastoral del CELAM. La exposición del tema se desarrolla sobre todo bajo el aspecto doctrinal, histórico y pastoral: La primera parte analiza, después de una introducción general, cada uno de los actuales elementos de la celebración. El estudio de la celebración eucarística es completado por tres capítulos de orden pastoral sobre unas formas particulares de celebración (concelebración, grupos particulares, niños), unas normas prácticas para organizar la celebración, y el culto eucarístico fuera de la Misa. Una segunda parte tiene carácter documental con un apéndice de textos tomados de la rica tradición oriental y occidental sobre las anáforas y otro apéndice que reproduce algunos documentos de la reforma litúrgica que no siempre están al alcance inmediato del lector. Son textos útiles que el autor añade a una abundante Bibliografía sobre el tema de todo el libro.

La cosa empezó en Galilea. . Meditaciones sobre el Evangelio según el año litúrgico, Ciclo A,B,C, por Louis Evely. Ediciones Sígueme (Col. "Pedal", nn. 40, 41 y 42), Salamanca 1975. 18 x 12; 218, 196 y 227 pp. Los tres presentes pequeños volúmenes vienen a ser una refundición, acomodada a la nueva estructuración litúrgica de tres ciclos anuales, de la antigua obra "La Palabra de Dios". Son páginas que tienen más de meditación cristianas que de homilias para predicadores, aunque también a éstos les sirvan. Frente a la interesante, pero a veces demasiado reduccionista, presentación social del evangelio, el conocido autor sugiere en sus páginas una amplia reflexión evangélica para cada fiesta litúrgica del año.

El Evangelio en Solentiname, por Ernesto Cardenal. Ediciones Sígueme (Col. Pedal, n. 44), Salamanca 1975. 24 x 17, 263 pp. Solentiname es un retirado archipiélago en el Lago de Nicaragua, de población campesina. El ya conocido poeta y sacerdote nicaraguense nos presenta en la actual obra los comentarios que hacen los campesinos sobre el evangelio cada domingo en un sabroso diálogo al rededor de la iglesia. Es el evangelio tal cual lo leen las gentes sencillas de estas islas alentadas por las catequesis diáfanas, poéticas y revolucionarias de Cardenal. En verdad merece la pena escuchar el soplo del Espíritu tal como resuena en los corazones de la gente humilde que relee y actualiza lo que también fue escrito por gente sencilla como la que vive en Solentiname. Con la presente obra, unida a su ya antigua de los Salmos, el poeta nicaraguense nos facilita una lectura novedosa y actual de la Biblia.

El pozo de Sicar, por Georges Chevrot. Ediciones Rialp (Col. Patmos n. 158), Madrid 1975. 19 x 12, 233 pp. La obra actual pertenece a la primera época de la actividad pastoral que desarrolló el autor en los años anteriores a la segunda guerra mundial. Y aunque algunas de las fórmulas del presente libro no sean tan habituales en nuestros días, la obra continúa siendo un buen ejemplo de ensayo de espiritualidad evangélica que rezuma el optimismo, los sentimientos puros y frescos que calman la sed espiritual como el agua del pozo de Sicar.

Pecado e Opção Fundamental, por J.B. Libânio, S.J. Editorial Vozes, Petró-

polis 1975. 14 x 21, 127 pp. —Es sobre todo a partir de la experiencia pastoral que en este libro se hace un ensayo sobre el pecado en la perspectiva de lo que llamamos ahora "opción fundamental", un concepto que ciertamente puede ayudarnos, aunque no sea tan fácil y sobre el cual, después de la publicación de este libro, el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre "ciertas cuestiones de ética sexual" (de 29-12-1975) tiene unas normas bastante precisas. Es un estudio teológico-pastoral, con interrogantes y respuestas que, según declara su autor, "son provisionales y siempre reformables en la medida en que surjan nuevos cuestionamientos".

Un Mundo a Construir. O apostolado dos leigos no pensamento de J. Cardijn, por Alfonso José Birk, S.J. Ediciones Loyola, São Paulo 1975. 14 x 21, 304 pp. —Este estudio presenta el mensaje de uno de los pioneros que prepararon el Concilio Vaticano II. Es para nosotros, en América Latina, cuando tanto se habla del necesario compromiso con los pobres, un ejemplo de audacia y fidelidad en una línea de identificación con los pobres, sus necesidades y derechos. Cardijn quería un apostolado verdaderamente laico de los laicos. El proceso universal de la salvación se realiza en la historia humana y más precisamente en el campo en el cual están presentes los laicos. Es por eso necesario que la Iglesia reconozca el valor de la acción de los laicos y que el mismo laico tenga conciencia de su expresión salvífica en la historia de su vida y de su ambiente. A esta tarea dedicó Cardijn 60 años de su vida sacerdotal, dejándonos directrices y normas muy concretas, que el autor de este libro —un sacerdote brasileño con larga experiencia entre trabajadores— trató de reunir para nuestro estudio y reflexión.

Liberación o Revolución?, por Alfonso López Trujillo. Ediciones Paulinas (Col. "Estudios Sociales, n. 4), Bogotá 1975. 21 x 13, 144 pp. El autor de la presente obra, actual Secretario General del CELAM, ya es mundialmente conocido como especialista en marxología y en teología de la liberación. A quienes sienten la libertad y la liberación como realidad angustiosa, como anhelo y como necesidad, el autor trata de presentársela a la luz de la lectura evangélica. Por ello analiza la liberación como valor permanente; liberación y revolución; la Iglesia, comunidad liberada y liberadora por la Encarnación, la Palabra, la Eucaristía, la pobreza; el compromiso liberador del sacerdote.

Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la Teología en América Latina. Acta del Encuentro Latinoamericano de Teología, México, agosto de 1975. La edición es de febrero de 1976. 17.5 x 23, 658 pp. —Esta obra, en verdad, merecería más que una simple presentación. Contiene las comunicaciones y los debates más importantes del Encuentro celebrado del 11 al 15 de agosto del año pasado en la ciudad de México, en el que se dieron cita más de 700 personas, entre las cuales se contaban más de 50 teólogos y pastoralistas y que tuvo como tema central el de "Los métodos de reflexión teológica en América Latina y sus implicaciones pastorales, históricas, sociales, políticas y eclesiales". De hecho, pero, como lo revela el mismo título principal que sus organizadores han dado a la obra, el Encuentro fue más propiamente un congreso sobre la Teología de la Liberación que, para muchos, también en las presentes páginas, es aún más presentada como "la teología latinoamericana" simplemente. Todas las otras "teologías" parece que ya no tienen el derecho de considerarse "latinoamericanas". Como quiera que sea, la

obra es un documento teológico del actual momento histórico de América Latina. Prescindir de ella sería no querer ver nuestra situación. Los interesados deben solicitarla al Comité Organizador, Apartado Postal 23-161, México 23, D.F., México.

Cristianos por el Socialismo. Documentación organizada por Alfredo Fierro Bardaji y Reyes Mate Ruperz. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1975. 12 x 19, 498 pp. —Los organizadores y editores de esta documentación parten de la convicción que la afiliación de cristianos al socialismo en todas partes del mundo debe ser considerada "hecho máximo" de la cristiandad actual; y que la incorporación de cristianos a una praxis revolucionariamente liberadora en América Latina es el "acontecimiento máximo de realización social de la fe en el actual momento histórico" (p. 9). El presente libro, sin embargo, no presenta los hechos de esta "realización social de la fe", sino solo algunos de sus documentos, es decir palabras sin hechos. Después de cinco "reflexiones desde España" (pp. 13-148), son reproducidos "documentos españoles" (pp. 149-236), "documentos de otros países", es decir, de Chile e Italia (pp. 237-359), más cuatro "estudios y análisis básicos" de autores latinoamericanos (pp. 361-412) y cuatro "testimonios" (pp. 487-498). Falta, sin embargo, la documentación del segundo Encuentro Internacional de los Cristianos por el Socialismo, que tuvo lugar en Québec (Canadá) en abril de 1975. Aunque sea discutible que la confluencia de la fe cristiana con el socialismo (o hasta con el marxismo) sea "el hecho mayor del cristianismo actual" (p. 10), la documentación recogida en este volumen es de gran utilidad para quienes desean conocer el movimiento.

La Iglesia en América Latina, Testimonios y Documentos (1961-1973), recopilados por el Centro de Estudios y Publicaciones y publicados por la Editorial Verbo Divino (Col. Tercer Mundo, n. 1) Estella (Navarra) 1975. 19 x 12, 650 pp. Como indica claramente el subtítulo, se trata de mostrar algunas de las facetas más interesantes del rostro de la Iglesia Latinoamericana a través de una serie de testimonios y documentos salidos después del acontecimiento Medellín. A través de tres largos capítulos se presentan documentos sobre denuncia y análisis de situaciones propias de diversos países latinoamericanos, la praxis evangélica y la búsqueda de propuestas para crear una sociedad y pastoral nuevas y, por fin, las pistas para una espiritualidad de la liberación. Se trata de una importante colección de textos emanados sobre todo de grupos de cristianos que dan testimonio de la vivencia y reflexión de sus comunidades.

Cristiano Marxista, obra escrita en colaboración y preparada por "Lumière et Vie", en francés, y publicada en español por la Editorial Verbo Divino (Col. "Conciencia y Revolución", n. 20), Estella (Navarra), 1975. 19 x 12, 338 pp. El aparente título contradictorio de la presente obra es el objetivo fundamental de ella. A través de diversas presentaciones, desiguales como sus mismos autores, se hace un esfuerzo por presentar un "cristiano marxista" sin que resulte un falso creyente o un pseudo-marxista, a pesar de que la voz de la Iglesia institucional haya afirmado que "no hay futuro posible para la fe en semejantes perspectivas" (p. 334). ¿Cómo habrá que vivir la fe cristiana en una opción marxista? ¿Cómo impregnar dicha fe en la práctica y en el lenguaje? ¿Ocuparán dichos "cristianos marxistas" algún lugar en la Iglesia? ¿Cómo influirá su pertenencia eclesial en la praxis y en la teoría revolucionaria?

Cristianismo, Lucha Ideológica y Racionalidad Socialista, por Pablo Richard y Esteban Torres. Ediciones Sígueme (Col. Estudios Sígueme, n. 8), Salamanca 1975. 20 x 12, 126 pp. Los autores han vivido el proceso histórico de Chile desde el triunfo de la Unidad Popular en 1970. Sus capítulos están escritos "en la densidad inmensurable de la práctica política" (p. 9). En los tres primeros, partiendo de la realidad, tratan de hacer una "búsqueda de una racionalidad que permita hacer teología históricamente significativa" para superar los enunciados teológicos abstractos de la teología burguesa. Los restantes capítulos son como ejercicios prácticos de los tres anteriores, que, en definitiva, tratan de guiar todo el esfuerzo de la lucha ideológica de grupos comprometidos, como los "Cristianos por el Socialismo".

Oculto y Descubierto, por Guillermo Randle, S.J. Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1975. 18 x 12, 99 pp. A la luz de una lectura personal el autor trata de hacer una interpretación de los signos de los tiempos en el mundo latinoamericano partiendo del evangelio de los pobres, que es el de Lucas. En realidad el librito es una serie de pequeñas reflexiones —cuarenta y seis— sobre el tercer evangelio leídas desde el único criterio de los oprimidos.

Liberación Humana y Unión de las Iglesias. El Consejo Ecu­ménico entre Upsala y Nairobi (1968-1975). Por Antonio Matabosch. Ediciones Cristiandad. Madrid 1975. 13.5 x 21, 261 pp. —El autor traza en este libro las líneas de trabajo del Consejo Mundial de las Iglesias. Reúne en él los principales documentos emanados del Consejo entre la IV Asamblea, celebrada en Upsala en 1968, y el momento actual, acompañados siempre de introducciones y comentarios que los sitúan en su contexto concreto y en el general de la obra ecuménica: unidad de la Iglesia, sacramentos, ministerio, autoridad de la Biblia, teología, racismo, salvación y liberación, justicia social, etc. Por ser en español, es un libro necesario para todos los que se interesan por el movimiento ecuménico todavía incipiente en América Latina. Su título no corresponde al contenido de la obra y es un tributo pagado a una moda del momento.

El Futuro del Ecumenismo. Por Per Lonning, Georges Casalis, Bernhard Järing, José Míguez Bonino. Editorial La Aurora, Buenos Aires 1975. 11.5 x 17, 160 pp. —La asociación editorial "La Aurora" es protestante, pero con tendencia ecuménica. Comenzó con este volumen la publicación de una serie titulada "Perspectivas Ecu­ménicas", mediante un acuerdo de cooperación con el Centro de Estudios Ecu­ménicos de Estrasburgo (que es de orientación luterana). En el presente libro hay cuatro enfoques que encuadran el futuro de las relaciones entre las Iglesias y los cristianos dentro del marco que ofrecen la teología contemporánea y los movimientos más amplios de la historia más reciente. El texto original es de 1970.

La Iglesia y el Tercer Mundo, por Pierre Bigo. Ediciones Sígueme (Col. "Materiales", n. 14), Salamanca 1975. 21 x 13, 303 pp. El autor de este libro, distinguido especialista francés en cuestiones económicas y sociales, que reside en América Latina desde 1963 y es actualmente Director de la Sección de Pastoral Social en el Instituto Pastoral del CELAM, aborda en estas páginas el problema del tercer mundo que se ha convertido en escándalo y modelo que interroga y espera. Ante esta situación, ¿la Iglesia nada tiene que aportar? Desde el ángulo de su especialidad el

autor interpreta la actual problemática a base de cuatro lecturas: la histórica (confluencia de las revoluciones), la bíblica (dimensión política de la fe), la marxista (actualidad de una explicación) y la prospectiva (opción de sociedad), para llegar a la conclusión de que si la Iglesia callara ante los objetivos urgentes del tercer mundo perdería su credibilidad e identidad.

Ideologías de Liberación y Mensaje de Salvación, IV Coloquio del Cerdic, obra en colaboración preparada por R. Metz y J. Schlick, Ediciones Sígueme (Col. "Materiales", n. 10), Salamanca 1975. 21 x 13, 201 pp. El equipo de investigación Cerdic (Francia) acostumbra a publicar cada año los trabajos de un coloquio científico. La presente obra recoge el cuarto coloquio celebrado en 1974 sobre el título aquí enunciado. Dividida en dos grandes partes, *Ideologías y Liberación* (M. Merle, J.M. Pohier, P. Valadier, C. Duquoc) y *Puntos de Impacto* (J. Baubérot, M.T. Lumen-Chenú, J. Guichard, G. Casalis, T. Wieser, G. Casalis), asume las grandes líneas de la teología latinoamericana, vistas desde la orilla europea. Por ello es interesante observar cómo el proceso liberador, a través de las peripecias contradictorias de la historia hasta llegar al "punto omega" previsto por Dios, es analizado por los hermanos de otro continente.

Tierra nuestra, libertad, por Pedro María Casaldáliga. Editorial Guadalupe, Buenos Aires 1974. 18 x 13, 148 pp. Este libro de poemas —87 en total— se divide en cuatro partes: las tres primeras, "Memorias de Uriel", "Llena de Dios y de los hombres", y "Clamor Elemental" ya fueron publicadas anteriormente en España. Sólo la cuarta parte, la que le da el título a este libro, es totalmente inédita; está formada por creaciones recientes. Un extenso Prólogo-poema de Ernesto Cardenal nos sitúa en el clima poético de Mons. Casaldáliga: profunda sensibilidad humana, denuncia y protesta en nombre del Evangelio, impaciencia santa y grito violento en medio del "sertao" brasileño en que vive. El mismo autor confiesa que sus poemas podrán aparecer, a veces, iracundos, amargos, tristes. Pero piensa que también esto es evangélico. "Lo social no es moda en éstas pobres palabras mías. Y la amargura o la tristeza no niegan la Esperanza: la purifican (la comprometen), le dan su razón de ser desde abajo, la multiplican repartiéndola".

Evangelização e Libertação. Reflexões aplicadas à Vida Religiosa, por J.B. Libânio, S.J. Editorial Vozes, Petrópolis 1975, 14 x 18, 225 pp. Las dos palabras "evangelización" y "liberación" expresan una de las más grandes preocupaciones teológicas y pastorales de hoy. Eran también centrales en el Sínodo de 1974. El autor, conocido teólogo brasileño, fue uno de los asesores de los Obispos de su nación en este Sínodo. Sus referencias al Sínodo son constantes. Como Religioso y solicitado por la Conferencia de los Religiosos del Brasil, estudia el tema sobre todo a partir de sus relaciones con la Vida Religiosa y en América Latina.

Marginalidade Social e Relações de Classes em São Paulo. Por Manoel T. Berlinck. Editora Vozes, Petrópolis 1975. 13,5 x 21, 152 pp. —El autor es profesor de Ciencias Sociales en varias Universidades y Escuelas superiores de la ciudad de S. Paulo. En este libro hace un estudio sobre el problema de la "marginalidad social". Contrariando a las afirmaciones de los sociólogos, pretende mostrar que no hay marginalidad social en S. Paulo, pero que hay pobreza producida y mantenida por el desarrollo económico.

Salvación es Liberación. Por Mortimer Arias. Editorial La Aurora, Buenos Aires 1973. 13 x 19.5, 183 pp. —El entonces Obispo metodista de Bolivia, Mortimer Arias, promete hacer en este libro "reflexiones latinoamericanas" en torno al temario de la conferencia ecuménica "Salvación hoy" celebrada en Bangkok, en diciembre de 1972, bajo los auspicios de la Comisión de Evangelismo y Misiones del Consejo Mundial de Iglesias.

Crónica de Medellín. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Por el Dr. Hernán Parada. Indo-American Press Service. Bogotá 1975. 13 x 21, 280 pp. —Esta obra no es un libro sobre las "Conclusiones" de Medellín: Pretende ser una crónica de los acontecimientos preparatorios y de los que tuvieron lugar durante la realización de la Segunda Conferencia, en 1968. Su autor es presentado por el editor como "abogado e historiador chileno". Como hay muchos modos de ver, describir e interpretar los hechos históricos, el autor tiene también su modo y su punto de vista a partir del cual ve el acontecimiento "Medellín".

Introducción a la Antropología Religiosa, por Annemarie de Waał. Editorial Verbo Divino (Col. Teoría, m. 5), Estella (Navarra), 1975. 22 x 14, 470 pp. —Tal vez hoy más que en otras épocas la religiosidad popular está siendo objeto de estudio no solo por pastoralistas, sino también por arqueólogos y antropólogos. La presente obra quiere ser el enfoque desde este ángulo del estudio de los fenómenos religiosos. Después unos capítulos sobre la historia y las teorías y métodos de investigación, aborda los grandes temas subyacentes a la religiosidad: fe, mito y ritual, comunicación religiosa, especialistas religiosos, curación religiosa, brujería y hechicería, interrelaciones funcionales entre religión y otros aspectos de la cultura y las teorías sobre el comportamiento religioso. La autora del libro, catedrática de la facultad de Hunter, aporta con sus páginas, completadas por una amplia bibliografía, un estudio interesante al estudio antropológico de la religión.

Sir Tomás Moro, por Andrés Vázquez de Prada. Ediciones Rialp (Col. Patmos, n. 157), 3a ed., Madrid 1975. 19 x 12, 555 pp. El autor de estas páginas, profundo conocedor de la historia de Inglaterra, nos propone a los cristianos del siglo XX un ejemplo vivo para nuestra conducta en uno de los santos más ejemplares de la historia. Tomás Moro, como figura amable y cercana a nuestro tiempo es a los ojos de los hombres de hoy lo que fue en sus días: un gran humanista, un juez recto, embajador, consejero y gran canciller, pero sobre todo modelo de amigo, esposo y padre; y por encima de ello un defensor de la verdad, un martir y un santo. Los protestantes han pretendido presentarle como uno de sus grandes reformadores, y los socialistas como precursor del marxismo. Para los católicos del siglo XX continúa siendo el hombre que sabe asociar su fe cristiana al mundo secular de la ciencia, al compromiso político y al ejemplo familiar. Esto es lo que el autor nos ha querido enseñar a través de la figura de estas páginas.

Guía para una educación no represiva, por Bruno Biasuti. Ediciones Sígueme, Sociedad de Educación Atenas, Salamanca 1975. 18 x 12, 173 pp. El autor de estas páginas, después de veinte años de experiencia profesional entre niños como psicólogo, pretende ofrecer una serie de indicaciones positivas y concretas con vistas a crear un clima abierto, sensible y liberador, al margen del ambiente sofocante, deformador, y, en definitiva, represivo que ofrecen hoy la familia y la escuela. No

quiere quedarse en constataciones negativas, sino pasar a ofrecer instrumentos que liberen en la formación del niño. El lenguaje sencillo y directo facilita la lectura de estas páginas.

La fábrica del deficiente, por Graziano Cavallini. Sociedad de Educación Atenas, Salamanca 1975. 18 x 12, 203 pp. Contrariando prácticamente el objetivo fundamental de su libro, el autor pretende demostrar que la "escuela-sociedad-cultura" (subtítulo de la obra) califican de "deficientes" a los que no pasan por sus manos, pero, por otra parte, a los que ella modela según sus criterios les espera un destino peor. Desde la cátedra de sus páginas el autor intenta, por consiguiente, señalar cómo la escuela sirve fundamentalmente para conservar la ignorancia, imponiendo una forma moderna de superstición y cómo todo esto es el primer paso para encontrar una nueva alternativa a la enseñanza.

El Fuego, por Joseph Bouchaud. Sociedad de Educación Atenas —Ediciones Sígueme (Col. Temas Vivos, n. 33), Salamanca 1975. 19 x 11, 133 pp. El título original en francés: "El fuego, ése fuego que nos viene de América Latina", nos indica ya el objetivo de la obra: el viejo continente debe refrigerarse con el viento llevado de América y calentarse con su fuego nuevo. La obrita es un ensayo lleno de testimonio y poesía sencillos para descubrir el "grito de los profetas", la "sangre de los mártires, la "grandeza de la lucha" y la "verdad del amor".

Cómo vivir feliz después de los 50 años, por Hugues Destrim. Ediciones Desclée de Brouwer (Col. Amor y Vida, n. 19), Bilbao 1975. 19 x 12 315 pp. La obra afronta un problema profundamente humano e ineludible: el envejecimiento, y lo presenta desde diversos ángulos: desde el punto de vista fisiológico, psicológico, médico, social y cultural. El fin que persigue la obra es el que aceptemos con gozoso realismo esta ley insoslayable de la vida, y seamos conscientes de las diversas posibilidades, satisfacciones y límites que dicha edad nos depara. La versión española que presentamos extracta y refunde en un sólo volumen los dos aparecidos en su texto original francés.

Estado de Sitio, por Constantin Costa-Gavras y Franco Solinas. Ediciones Sígueme, (Col. Zoom, n. 3) Salamanca 1975. 21 x 12. 201 pp. El guión completo de la célebre película y quince documentos más (entrevistas y textos de prensa), constituyen el contenido de este volumen. El cine político siempre ha originado fuertes polémicas, pero al mismo tiempo ha contribuido a revelar también las causas y motivaciones profundas de ciertos fenómenos conflictivos existentes en nuestros pueblos, como son, por ejemplo, las guerrillas urbanas, los secuestros y las torturas de innumerables ciudadanos. Aunque el marco referencial de "Estado de Sitio" sea los regímenes de Brasil y Uruguay, el planteamiento del problema supera dichos límites geográficos para identificarse con la suerte actual de todo el continente latinoamericano.

DOCUMENTOS PASTORALES

Los Asentamientos Humanos

Del 31 de mayo al 11 de junio de este año se ha celebrado, en Vancouver (Canadá), la Conferencia de la ONU sobre los Asentamientos Humanos. La Santa Sede había enviado ya, mucho antes, un documento a la Organización de las Naciones Unidas y a los Episcopados y que se hizo público con ocasión de la Jornada Mundial de los asentamientos humanos que se celebró el 28 de febrero. El texto de dicho documento, que consideramos de un alto valor pastoral, se lo presentamos a nuestros lectores tomándolo de *L'Osservatore Romano* semanal, en lengua española, del 14 de marzo de 1976.

I. Introducción

1. Modificación de las perspectivas. Durante los próximos cincuenta años, las condiciones generales del medio en que habitan los seres humanos variarán en multitud de países mucho más que lo que han cambiado en el milenio que se terminó hace poco. Esta variación no sólo afectará a las zonas urbanas, sino también al campo y a las modalidades del medio rural. Los principales factores a que se debe ese cambio son el rápido crecimiento vegetativo de la población, la concentración de los habitantes, la transformación de la vida económica, el régimen nuevo de movilidad de las personas (debido en especial a las migraciones, al uso del automóvil y a la inestabilidad del empleo), la divulgación de la información entre las masas y la extensión a todos los ciudadanos de la instrucción básica y de las posibilidades culturales más abundantes. Todo esto tendrá como consecuencia una modificación profunda del régimen social de la vida, que repercutirá de forma inevitable en la sociología y la tranquilidad del espíritu de los individuos y de la colectividad.

2. Posibilidades de adaptación y expansión de las facetas humanas. Si bien la modificación de las condiciones materiales y externas se anuncia como rápida y radical, hay que recordar que afectará a un ser humano, que encierra un conjunto de necesidades permanentes y de posibilidades naturales de realización propia, las cuales continuarán siendo, tanto en el plano psicológico y espiritual como en el biológico, casi idénticas a las del pasado. Es indudable que el ser humano, más que ninguna otra criatura viviente, sabe adaptarse a una multiplicidad de condiciones de vida, por lo que es de esperar que suceda lo mismo en el momento en que el crecimiento de la población de la tierra tenga como resultado una variación radical de las condiciones humanas y sociales de la existencia de todos nosotros. Sin embargo, igual que el pasado ha enseñado a los seres humanos cómo adaptarse a la variedad de climas y de recursos naturales, encontrando los medios de ganar humanidad, es necesario que el presente les permita adaptarse a nuevas formas del medio social, que estimulen la expansión de las facetas humanas del hombre, en vez de frenar u obstaculizar tal expansión.

3. *La Conferencia de Vancouver.* Por tales motivos, es preciso que los encargados de dirigir la transformación ineludible del medio humano procedan reflexiva y rigurosamente; y este hecho origina el interés de la Conferencia de Vancouver. Entre los múltiples problemas del medio que se han incluido en el programa de la reunión, la Santa Sede ve con satisfacción que aparecen explícitamente las facetas directamente humanas. La Conferencia tendrá que delimitar un medio que pueda "responder a las necesidades espirituales del ser humano", ofrecer "un espacio adecuado para la vida privada y la vida social" y permitir condiciones satisfactorias para "las actividades de la familia y de los niños".

4. *Enseñanzas habituales de la Iglesia.* En esta monografía insistiremos en tales facetas directamente humanas del problema que plantea el medio. Preocupada porque se reconozca y se respete plenamente la auténtica naturaleza del ser humano, su vinculación con el universo y con la historia, su dignidad y su vocación espiritual, la Iglesia ha establecido, sobre todo en sus enseñanzas contemporáneas (por ejemplo, en la Constitución *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II, en la Encíclica *Pacem in terris* del Papa Juan XXIII, y en la Encíclica *Populorum progressio* y la Carta *Octogesima adveniens* del Papa Pablo VI), unos principios básicos para una sana expansión del ser humano y un desarrollo de la sociedad y de la justicia social, donde deberán buscarse las bases para formular una doctrina correcta sobre el medio. Además, y en especial ante la crisis de vivienda que ha aparecido con excepcional gravedad después de la segunda guerra mundial, los Soberanos Pontífices se han visto obligados, en repetidas ocasiones, a insistir en los múltiples requisitos importantes que deberá satisfacer la concepción del medio que habitará el hombre (Discurso de Pio XII, 15 de noviembre de 1939; Mensaje de Pio XII al *Bureau International*, 25 de abril de 1949; Alocución de Pio XII en el Instituto de la Vivienda Popular, 21 de noviembre de 1953, y Carta del Secretario de Estado, mons. Montini a la "Semana Social de España", 25 de junio de 1954).

5. *Urgencia excepcional.* No obstante, ante la gravedad inusitada del problema de la vivienda y las aspiraciones más insistentes a un nivel de vida mejor, la Santa Sede formula hoy una serie de principios y puntos concretos que deberá satisfacer un medio auténticamente digno del ser humano. La descripción de estos requerimientos parece tanto más necesaria porque todavía existe una concepción sumamente restringida, e incluso materialista, del medio que deberá habitar el hombre. A juzgar por los programas y las realizaciones logradas, parece que se considera que se han satisfecho las necesidades del ser humano respecto del medio cuando se le ofrece un abrigo contra la intemperie y un mínimo de comodidades (agua, electricidad, etc.); pero incluso este mínimo no siempre está asegurado. En tal concepción se hace caso omiso de las necesidades de la psicología, su estética y su espíritu, que no son bajo ningún concepto un lujo, sino que representan exigencias vitales y básicas para su salud y su equilibrio físico y moral.

6. *Diferencias de situación.* Es indudable que la concepción precisa de un medio que satisfaga todas las necesidades vitales del ser humano no puede ser uniforme, ni servir para todos los tiempos y para todos los lugares. Igual que en tiempos pasados, puede tener hoy también múltiples variantes, según el clima, las clases de aglomeraciones (rurales o urbanas), la cultura y el género de vida, que en la actualidad están sujetos a considerables cambios. Ningún país ni ninguna clase social

puede pretender que otros adopten lo que les conviene a ellos

Además, en algunos de los países más pobres, y en las regiones importantes de ellos, las colectividades carecen incluso de lo esencial para vivir y sobrevivir, por lo que quizá resulte absurdo describir todos los requisitos de un medio ideal sin satisfacer primero otras necesidades físicas, tales como la nutrición o la higiene elemental, y un mínimo de las necesidades culturales y espirituales (véase el pár. 22). En consecuencia, la Santa Sede señala inmediatamente a la atención de la Conferencia de Vancouver esas situaciones generales de miseria, que requieren con urgencia una amplia colaboración, y en las que la cuestión del medio se plantea en términos radicalmente distintos por comparación con los países que ya han logrado un cierto grado de desarrollo económico.

II. Requisitos personales familiares y sociales del medio

No obstante, el fenómeno de la concentración en las urbes, y, por lo tanto la necesidad de viviendas nuevas para proporcionar un techo a millones de inmigrantes, desarraigados o ancianos procedentes del campo, parece extenderse a todos los continentes. Y el alojamiento forma parte de un mínimo vital, que va parejo con la nutrición y la salud en una necesidad biológica, sin contar con las importantísimas repercusiones psicológicas a las que ya se ha aludido. Así, pues, está justificado ocuparse de la calidad de la vida para todos, tal como la proporciona o la obstaculiza la vivienda. Por lo tanto, a pesar de la diversidad de las costumbres y de la disparidad de los medios, resulta indispensable definir una serie de requisitos fundamentales, para poder dar satisfacción auténtica y plena a todos los seres humanos, anhelosos de un desarrollo integrado y solidario. De todas formas, es oportuno concebir una política del medio centrada en el ser humano, que evite las superfluidades y concrete cierto número de medidas pertinentes, incluso si todavía no es posible adoptarlas todas. El texto de esta monografía preparatoria está orientado en ese sentido.

7. *Vida privada y vida social.* Estos requisitos son de dos órdenes: unos se refieren a la vida privada de las personas y familias, y otros a la vida social, si bien las dos categorías de necesidades se complementan íntimamente. El ser humano y la familia tienen que encontrar en el medio, así como en los elementos complementarios y en el ambiente, posibilidades de aislamiento y de apertura, de contacto con el prójimo. La concepción y situación de la vivienda, en relación con los demás alojamientos y con otros asentamientos humanos, deberán ser tales que permitan simultáneamente llevar una vida privada y colectiva en condiciones convenientes. Estos requisitos excluyen a la vez un medio sin aislamiento suficiente, que no garantice la vida privada, y un medio tan aislado que no permita participar con facilidad en la vida social.

8. *Aislamiento.* Una función esencial del medio es garantizar al ser humano (bien sea un individuo, una pareja sin hijos o una familia) un *aislamiento suficiente*. Un aislamiento del medio físico exterior, que le proteja contra la lluvia y el viento, el frío y el calor. Sin embargo, este aislamiento no basta; para que sea posible verdaderamente la vida privada, es necesario que el medio se conciba de tal manera que los vecinos no puedan oír lo que se dice ni ver lo que se hace. Además, en la

vivienda deberá encontrarse calma y tranquilidad, lo que implica un aislamiento adecuado del ruido de los alojamientos vecinos y del ruido exterior. Estos dos requisitos originan problemas de aislamiento acústico, que a menudo no se resuelven en forma totalmente satisfactoria debido a la despreocupación y negligencia de los constructores o a la falta de medios financieros.

9. *Apartamentos espaciosos.* Un segundo requisito esencial de un medio auténticamente humano es la *disponibilidad de espacio*. La vivienda exigua constituye un grave obstáculo para la vida de cada persona, y aún más para la vida de la familia. Ahora bien, la calidad de la vida de una pareja y de la unidad familiar creada alrededor de ella son tan indispensables, por estar vinculadas a la propia naturaleza de la humanidad, que no pueden sacrificarse con el pretexto de que hay necesidades técnicas y sociales. Desde el punto de vista concreto del espacio habitable, es importantísimo que la vivienda tenga un número suficiente de habitaciones para que los miembros de la familia (tanto padres como hijos) puedan realizar un intercambio y disfrutar, al mismo tiempo, de un aislamiento temporal, cosa que parece esencial para el equilibrio psicológico y para desarrollar las distintas actividades que requiere la vida privada. En especial, conviene insistir en la necesidad de que los niños puedan aislarse para descansar o para trabajar, y sobre todo para afirmar y expandir su personalidad. Por ejemplo, en lo que se refiere al trabajo del niño en el hogar debemos señalar que si no se encuentra en la vivienda familiar espacio y otras condiciones indispensables para esa actividad, muchos jóvenes no podrán alcanzar el grado de instrucción al que aspiran y para el que tienen aptitudes.

En este punto tenemos que hablar de un aspecto al que no parecen prestar bastante atención los constructores de viviendas económicas: el número mínimo de dormitorios que precisa una familia con hijos o que los está esperando, que es el caso más normal. Todos los apartamentos familiares deberán tener, por lo menos, tres habitaciones de esta clase; una para los progenitores, otra para los niños, y una tercera para las niñas. Si se ignora esta pluralidad y la distinción de los dormitorios por sexo, resulta imposible una vida familiar serena y correcta, y se fomenta entre niños y jóvenes y entre hermanos y hermanas una promiscuidad intolerable para la formación de su carácter, e incluso peligrosa para la rectitud de sus sentimientos y para su conducta moral. Dicha circunstancia hace que con frecuencia abandonen el hogar paterno antes de tiempo, por no hablar de la posibilidad de ponerlos sin querer en el camino de la delincuencia juvenil, y hasta de la prostitución. Como puede verse, es un requisito fundamental en la cuestión del espacio vital en la vivienda.

10. *Espacios verdes.* Parece muy conveniente que al lado de la vivienda propiamente dicha exista otro espacio, privado o público, *al aire libre*. Indudablemente, en una zona urbana, la adición de un jardín al medio es apenas compatible con los requisitos estéticos de la arquitectura, por lo menos en el centro de las ciudades. Pero en este caso conviene insistir en que el trazado de la vivienda sea tal que tenga vistas amplias y agradables, y que dispongan de espacios públicos cerca de las casas, en los que no sólo haya "espacios verdes", sino también campos de juego. En realidad, los niños necesitan aún más que los adultos espacios muy amplios, que benefician su equilibrio y su desarrollo físico y síquico.

11. *Equipo colectivo y vitalidad del barrio.* No obstante, incluso si se extiende

con espacios abiertos privados o públicos, el medio no resulta suficiente para realizar la vida personal y familiar por completo. A tal efecto se necesita un complemento indispensable del alojamiento, que está constituido por el *equipo colectivo*. Tal equipo tiene una doble función: proporciona a las personas y a las familias servicios que no pueden asegurarse en la vivienda y, que, por varias razones, deben ser comunes, y permite encuentros y contactos que satisfacen la necesidad de apertura de la vida privada, complementaria del requisito del aislamiento.

No se trata solamente de ayudar a la unidad familiar a encontrar lo que le falta, cosa que no es un fin en sí, sino de engendrar formas de coexistencia y de intercambio en círculos más amplios, y, por lo tanto, en escala humana, restringidos a la vecindad inmediata de cada persona. Las modalidades modernas de urbanización tienden a hacer caso omiso de estas fases intermedias de la existencia, y en su planificación únicamente se tiene en cuenta el individualismo humano aislado o la universalidad abstracta en toda su generalización. Así, pues, convendría tratar de dejar a los seres humanos la posibilidad de aprovechar formas intermedias de la vida social, inmediatamente personalizadas, con todo el equipo que exige esta vida, que podríamos calificar de "vida de barrio".

Algunos elementos de este equipo merecen que se les cite de una manera concreta, por su alcance humano y social, y porque con frecuencia son los que más se descuidan; por ejemplo, guarderías infantiles, que acojan durante el día a los hijos de las mujeres que trabajan, terrenos e instalaciones para deportes, casas de cultura, hogares de ancianos, centros de reunión de diversas clases (en especial para la juventud), etc.

En este equipo colectivo o en sus cercanías, el ser humano no trata únicamente de satisfacer necesidades materiales, sino que también pretende, más o menos conscientemente, encontrar posibilidades de arraigo, que favorezcan la identidad y la permanencia de su vida personal y familiar, y puntos de referencia, que contribuyan a dar al barrio en que habita un aspecto familiar, íntimo y original, y a vincularse a tradiciones que forman parte de su historia. De hecho, las posibilidades de esta clase que ofrecía en el pasado un medio principalmente rural, con los pequeños comercios y con sus artesanos, con su arte y con sus huellas de otros tiempos, son cada vez menos concebibles en una vida cada vez más urbana, con movilidad de existencia y la sustitución en gran parte del régimen de casa propia por el régimen de vivienda alquilada. Todo el problema sigue consistiendo en saber humanizar estos grandes complejos residenciales nuevos, a menudo monótonamente uniformes y precarios, para satisfacer así la necesidad de estabilidad del ser humano, que de otra forma sufrirá cada vez más el desequilibrio o la angustia del desarraigo continuo y del anonimato al que se ve sujeto.

12. *Lugares de culto.* En una esfera análoga, habrá que asignar un puesto concreto a la habitación de lugares de culto. La Santa Sede no puede dejar de señalar a la atención su importancia; es indudable, por lo menos en lo que respecta a la Iglesia católica, que en muchas regiones su historia le ha legado edificios religiosos que, por su amplitud y belleza, representan lugares privilegiados de recogimiento y plegaria, hasta el punto de que muchas personas que no son cristianas acuden a ellos para meditar y buscar la paz. Pero la expansión de las urbes ha hecho que surjan barrios e incluso pueblos nuevos, donde se plantea el problema crítico de la construcción de lugares de culto. Ahora bien, a veces se pone en tela de juicio la necesidad de construirlos o se invoca la prioridad de la edificación de viviendas, o se

considera que la vida religiosa, la expresión de una fe, no implica que se dediquen espacios cerrados exclusivamente a los cultos. La Santa Sede se opone a estos puntos de vista, y afirma que la vida personal y social no alcanza su culminación con actividades "puramente terrestres". El hombre no sólo vive del pan de su civilización, sino que también experimenta necesidades espirituales y religiosas. Sin embargo, somos de carne y sangre, y no espíritus puros; nuestra vida y nuestros deseos no pueden encontrar su plena realización más que en expresiones sensibles, de las cuales la arquitectura es una de las más básicas e indispensables.

En otras palabras, la Iglesia reivindica en el núcleo urbano un lugar para la casa de Dios al lado de las casas de los hombres, y por lo general no se tratará simplemente de "un local". Así, pues, es necesario que en un grado razonable, compatible con las posibilidades financieras y teniendo en cuenta la satisfacción de otras necesidades, constituya por su estética exterior e interior un símbolo de la fe y de la esperanza de la humanidad en su destino sobrenatural, y encaje de una manera armoniosa entre los otros monumentos de la ciudad. Es perfectamente factible un concierto de ideas e intereses entre los encargados de la vida espiritual y los expertos del urbanismo; y no sólo es factible, sino incluso conveniente.

III. Responsabilidades por el problema del medio

13. *Relación con la naturaleza.* Por último, el ser humano, debido a su organismo, es solidario con el resto de la naturaleza no humana (fauna, flora y paisajes) y resultaría pernicioso que un exceso de civilización le separara, tanto psicológica y culturalmente como biológicamente, del universo natural, donde tiene su origen y que constituye su primer medio de existencia. El proceso de urbanización se ha producido de una manera espontánea, e implica una especie de rechazo del mundo natural en beneficio del mundo creado por el hombre: casas, calles, talleres y fábricas, edificios públicos, etc. Las manifestaciones del universo natural se han relegado a la "campesía" que circunda las "ciudades". Así hemos llegado a un punto en que la persistencia sistemática de esta forma espontánea de proceder conduciría a una modalidad de urbanización sumamente perjudicial desde el punto de vista psicológico, sociológico y cultural. En consecuencia, para el desarrollo del territorio y del medio en el futuro habrá que inventar formas de una nueva síntesis entre el conjunto de las creaciones técnicas requeridas en el medio y la presencia, con un acceso permanente, del "sector natural" del universo y del ambiente terrestre. La solución no estriba exclusivamente en la creación de "espacios verdes", a los que ya se ha aludido, sino que supone la proximidad al campo (quizá con núcleos más dispersos) y a las reservas naturales.

Por lo tanto, bien se trate de aislamiento, del espacio, del equipo colectivo, de la humanización del barrio o de la relación con Dios y con la naturaleza, todos ellos son requisitos fundamentales para darle facetas humanas al medio.

14. *El derecho al medio.* En la práctica, la mayor parte de la humanidad todavía no se beneficia de un medio que satisfaga todos los requisitos que acabamos de describir. El logro de un medio de esa clase para todo el mundo, incluidos los más pobres, y no sólo para los privilegiados de la fortuna, constituye uno de los problemas sociales más graves de hora actual. Un gran número de personas carecen aún de vivienda, o habitan en barracas miserables sin las comodidades más elementales,

como hemos podido comprobar en la periferia de todos los núcleos urbanos importantes. Esta situación resulta tanto más irritante porque a poca distancia de tales barrios miserables suelen encontrarse residencias suntuosas.

Frente a estas circunstancias inadmisibles, contrarias a la dignidad y al destino común de todos los seres humanos, la Santa Sede reafirma una vez más el derecho al medio como uno de los derechos humanos fundamentales.

15. *Desigualdad escandalosa.* Ciertamente, alguna desigualdad en los recursos y, por lo tanto, en la categoría del medio, no es en sí condenable. Sin embargo, en lo que se refiere a las necesidades vitales que deben satisfacerse, la desigualdad aceptable del medio se relacionará exclusivamente con la satisfacción de los requerimientos menos esenciales. En otras palabras, la desigualdad que no se puede tolerar es aquella en que los afortunados "acaparan" los mejores lugares (en especial los barrios buenos de las ciudades y las zonas más bonitas del litoral), y se apoderan de amplios espacios para su residencia y ambiente privado. Como consecuencia, la gente de pocos medios económicos se ve rechazada a la periferia de los núcleos urbanos o lejos del litoral, pues los terrenos y edificios mejores de esos lugares no están a su alcance debido a los altos precios. De esta manera se establece una segregación que va en contra de un sano concepto de los asentamientos humanos, el cual requiere que se mezclen las clases sociales. En las regiones con gran densidad de población, esa desigualdad se acentúa porque los terrenos adecuados para establecer un medio de calidad son cada vez más escasos. Además, estas circunstancias conducen a programas de edificación muy densa, que no satisfacen las necesidades que hemos descrito, sobre todo en lo que se refiere al aislamiento y a la habilitación de una superficie suficiente para la vida privada, así como a los espacios públicos circundantes, en especial zonas verdes.

16. *Causas de las deficiencias.* ¿A qué se puede atribuir esta situación tan injusta y deplorable? El fenómeno es complejo, las causas muchas, y los remedios difíciles, pues tales circunstancias se encuentran en la mayoría de los países. En primer lugar, se puede atribuir al egoísmo de quienes acaparan los parajes mejores, y principalmente a los que especulan con los inmuebles para conseguir beneficios escandalosos. Asimismo, las distintas categorías sociales todavía no se dan bien cuenta del precio que hay que pagar por un medio más humano, en comparación con los demás elementos necesarios para la vida.

Aparte de estas causas morales, que deberán corregirse mediante la enseñanza, puede culparse a un sistema económico que no ha sabido moderar el legítimo derecho a la propiedad privada con medidas que restrinjan de una forma razonable su ejercicio para adquirir terrenos destinados a la construcción. También debemos considerar los defectos de la realización de las construcciones y de su ambiente como consecuencia de un urbanismo anárquico, por la negligencia de los poderes públicos que durante mucho tiempo no han comprendido que resulta peligroso dejar a la iniciativa personal la creación de grandes núcleos habitados. Más de un jurista especializado en sociología reconoce hoy que esta esfera corresponde a los poderes públicos, hasta donde entra en juego el bien común. Por ejemplo, conviene evitar que se construyan barrios para ricos y barrios para pobres, pues este criterio es contrario a la tradición urbana de la civilización europea. Las autoridades públicas tampoco deberán permitir que los lugares necesarios para el descanso y recreo de todos los ciudadanos, cualquiera que sea su clase social, sean acaparados para uso

privado (por ejemplo, el litoral marítimo, las orillas de los lagos, los bosques, la campiña arbolada, etc.). Por último, será conveniente que intervengan para impedir que se creen zonas residenciales con lotes de una uniformidad abrumadora o de una variedad sin unidad de estilo colectivo, que con frecuencia no son más que "ciudades dormitorio" que están semimuertas.

17. *La educación de los ciudadanos.* Una vez descritas las causas de esos males, la Santa Sede, sin entrar para nada en los detalles de la política que servirá para corregir tal situación lamentable, desea enumerar los requisitos básicos que habrán de tenerse en cuenta.

Si en la definición y aplicación de directrices más justas para la construcción de viviendas, los poderes públicos tienen una función importante que desempeñar, como veremos más adelante, los particulares (es decir, los ciudadanos) también tienen que asumir ciertas responsabilidades. En efecto, de su comportamiento y de sus aspiraciones depende en gran parte la creación de un medio conveniente para todos; no obstante, con frecuencia les es imposible lograr este resultado, e incluso concebirlo, por falta de recursos. Además, con frecuencia no poseen el medio que requiere su vida personal y familiar porque no determinan con prudencia la prioridad de sus necesidades, sacrificando el medio a un deseo inmoderado de movimiento (por ejemplo, mediante el automóvil) o a un consumismo innecesario para su auténtico bienestar. En tales circunstancias, se impone la organización de una educación, que todavía brilla por su ausencia.

18. *Responsabilidades de las comunidades locales.* Asimismo, es necesario recurrir a la contribución de multitud de iniciativas a nivel local, antes de pedir ayuda a los poderes públicos. Los intereses de barrio, de distrito o de ciudad pueden hacer oír su voz, por conducto de distintas asociaciones que pueden formar, en las cuestiones relacionadas con la construcción, diseño y administración del medio en que habitan. Su participación no podrá evadirse sin un grave perjuicio; ni el Estado, ni ninguna otra clase social se opondrán a sus disposiciones y posibilidades humanas, exigiendo que se adapten a un género de vida preparado para ellos, pero sin su intervención. Es absolutamente necesario enterarse de sus necesidades, organizar las actividades, entablar un diálogo con las colectividades locales y colaborar solidaria y pacientemente con ellas, a fin de perfeccionar los servicios comunes y las condiciones generales de su medio. Por ejemplo, multitud de *asociaciones de inquilinos* ya han iniciado una labor muy alentadora a estos efectos.

19. *Política urbanista justa de los poderes públicos.* En lo que se refiere a los poderes públicos, deberán ocuparse en primer lugar de formular una *política urbanista*, por la que se hagan compras prudentes de terrenos extensos para el medio social. Esto supone lógicamente la existencia de un presupuesto suficiente, basado en unas prioridades más realistas al apreciar las necesidades, y de una política de redistribución de los ingresos, que, sin llegar a un socialismo total, paralizante e inhumano, reduzca por disposiciones adecuadas la desigualdad excesiva en los ingresos y en el patrimonio. Desde luego, la formulación de una política equitativa de vivienda no es fácil, pues con frecuencia hay que recurrir a una conciliación entre requisitos antagónicos. Por ejemplo, la preocupación por la estética de la vivienda, del conjunto de casas y de la ciudad en que se edifican origina con frecuencia un aumento de los gastos de construcción, que quizá restrinja el número de unidades o

por lo menos la superficie que ocuparán. Sin entrar a debatir esta cuestión, conviene señalar ciertos factores imperativos, que no se sacrificarán en ningún caso.

20. *Política en pro de las familias y los casos difíciles.* Entre dichos factores imperativos, figura en primer lugar la obligación de proporcionar a las familias una vivienda suficientemente amplia en relación con el número de hijos. Hay que criticar con energía la tendencia de las políticas de construcción que no vacilan en sacrificar a la familia, al establecer que la necesidad de un alojamiento con amplitud suficiente es incompatible con la necesidad de edificar un gran número de viviendas. Esta práctica tiene como consecuencia que las familias se encuentran en condiciones de alojamiento que no permiten una vida normal, y todavía menos la expansión cultural y espiritual de los miembros, con las graves perturbaciones psicológicas que ello origina (véase al pár. 9); o que se ven obligadas a limitar el número de hijos que deseaban tener.

Por otra parte, una política sana de vivienda también tendrá que resolver las graves dificultades con que tropiezan al buscar alojamiento las clases menos favorecidas, tales como los matrimonios jóvenes, los ancianos y los trabajadores emigrantes.

21. *Distribución racional de los núcleos poblados.* Bien se trate de esas categorías o de las familias, no hay que contentarse con soluciones fáciles, como la construcción de núcleos de viviendas en zonas muy alejadas de los lugares de trabajo, de los lugares de recreo o del centro administrativo de la ciudad, y que además no dispongan de equipo colectivo suficiente por su cantidad y calidad. También en este caso pueden existir requisitos al parecer antagónicos. Las ciudades-dormitorios no parecen ser una solución feliz, pues persiste el problema de evitar los viajes largos y penosos, que son fuente de fatiga nerviosa y de dispersión. Sin embargo, no resulta más humano establecer asentamientos grandes a las puertas de centros industriales que ya son de por sí gigantescos, por reagrupación de empresas fabriles. La solución quizá consista en acentuar la descentralización de las empresas y de las ciudades, para la cual ya se han hecho algunas tentativas. En las regiones con gran crecimiento demográfico hay que tratar de aplicar políticas audaces, que exigen celo, competencia y tenacidad, tales como la creación de "ciudades nuevas"; aunque se reconoce que esta iniciativa tropieza con muchos obstáculos, se necesitan con frecuencia estudios previos muy minuciosos, que por desgracia todavía no se hacen. No obstante, en muchos países existen notables realizaciones, que demuestran que es posible mejorar la situación cuando se quiere lograr una distribución humana del medio en que habitamos.

22. *El problema del medio situado en el conjunto de problemas humanos del mundo; colaboración internacional.* Toda la exposición que antecede sobre la política que deberá seguir un determinado país para racionalizar sus asentamientos humanos supone que esa nación se encuentra en condiciones de proporcionar en todo su territorio los requisitos esenciales que garantizan la vida material y cultural de sus habitantes. La Conferencia de Vancouver no deberá limitarse a estudiar el problema del medio ideal, cuando existen regiones enteras en que los seres humanos no tienen un techo decente sobre sus cabezas, ni pueden satisfacer otras necesidades básicas, tales como la nutrición, higiene, saneamiento, empleo, estabilidad familiar, alfabetización, justicia en la estructura social, paz y posibilidades de vida espiritual

(Véase *Populorum progressio*, 21, 35 a 38, 45, etc.)

A las Organizaciones internacionales, como las Naciones Unidas, les corresponde el honor y la carga de enfocar la perspectiva global del mundo y de atribuir prioridad a las colectividades más pobres, con objeto de determinar las necesidades esenciales y más urgentes, y de establecer las estrategias y recursos para satisfacerlas. Su misión consiste en situar la cuestión de los asentamientos humanos en este conjunto de necesidades y en definir, dentro de la propia esfera del medio, los derechos fundamentales, valaderos para todos los seres humanos, que protegerán su equilibrio biológico, psicológico, social, cultural y espiritual. En todos los casos, es importante como mínimo procurar que la vida de la familia se desarrolle con dignidad y que el hogar continúe siendo la unidad básica, centro y corazón no sólo de los primeros años de la vida, sino de toda una vida auténticamente humana. En definitiva, se trata de ayudar a todos los pueblos sin distinción de adoptar una política centrada en el ser humano. De esta política depende la realización armoniosa de los asentamientos humanos, y no puede ser corolario marginal de decisiones con las que se persigan fines principalmente económicos. Ante las discrepancias lamentables entre los núcleos de población y los medios, la Conferencia-Exposición de Vancouver deberá procurar establecer una colaboración internacional realista y eficaz, como han hecho otras instituciones respecto del hambre, la alfabetización y la salud.

IV. Actuación de la Iglesia

23. En este esfuerzo para ofrecer a los seres humanos, y en especial a los menos privilegiados, un medio que satisfaga sus necesidades materiales y espirituales, la Iglesia contribuirá en la medida de sus fuerzas. De inmediato, desea inculcar a sus hijos la urgencia de su participación, al lado de sus hermanos, en la racionalización del medio; mediante sus instituciones, participará gustosamente en esta empresa tan humana, hasta donde lo permitan sus medios. La historia demuestra que, animada de un espíritu de caridad cristiana, siempre ha estado atenta a la situación de las multitudes sin vivienda o mal alojadas. Pues sabe que Cristo se identificará con ellas en el Juicio Final: "No tenía casa, y vosotros me acogisteis en vuestro hogar" (*Mt 25,35*).

La actualización de la Iglesia en distintas partes del mundo se ha reflejado en iniciativas beneficiosas para la vivienda. En los últimos tiempos, podemos señalar el lugar que ha ocupado la promoción del medio en las dinámicas actividades de acción social engendradas entre los católicos por la Encíclica *Rerum novarum*, del Papa León XIII (1891) y por las notables Encíclicas sociales de sus sucesores, principalmente de Juan XXIII y de Pablo VI, que han estimulado la vivienda popular, los jardines obreros, los hogares de la juventud y las residencias de ancianos. Ya es conocido el papel que desempeñó el Papa Pablo VI en 1973 en Acilia, suburbio de Roma, para resolver la crisis de alojamientos. Además, podríamos citar numerosos ejemplos de sacerdotes y laicos que con sus actividades han contribuido a orientar la construcción de casas para servir al mayor número posible de personas, con participación de los propios interesados, y a fomentar un concepto del medio habitable que responde especialmente a las necesidades de las familias numerosas. Bastará con que describamos dos casos típicos, entre otros muchos. Desde hace veinte años un sacerdote de Brescia ha conseguido construir, sin recurrir a subsidios del Estado, unas 15.000 casas para personas con alojamiento deficiente, organizán

dolas como cooperativas que permiten adquirir la propiedad con rapidez gracias al trabajo de los inquilinos (Se trata del padre Ottorino Marcolini, Via Pace 10, Brescia, Italia, doctor en matemáticas e ingeniero). En los suburbios de Santiago de Chile, otro sacerdote trabaja desde hace quince años para proporcionar una vivienda modesta, pero digna y bien diseñada, a millares de familias que vivían en las condiciones más miserables.

Conclusión

24. Como empresa que responde a uno de los llamamientos más apremiantes a la justicia y la caridad, la actualización en pro de los asentamientos humanos recibe toda la atención de la Iglesia católica, de la cual es portavoz la Santa Sede. Con este criterio, se esfuerza en promover una concepción del medio habitado por los seres humanos que responda plenamente a sus exigencias y a sus necesidades materiales y espirituales, y trata de aportar a muchas realizaciones su generoso concurso, que basa sobre todo en las palabras del Evangelio.

Animada de este espíritu, la Santa Sede ha tratado de contribuir, dentro de su competencia moral y espiritual, a los trabajos de la Conferencia-Exposición de Vancouver redactando esta monografía preparatoria. Y hace votos ardientes porque surja un largo consenso en favor de los requisitos fundamentales que deberán satisfacerse y porque se adopten y propongan a los participantes medidas eficaces para habilitar un medio más humano en beneficio de todos los pobladores de la tierra.

Declaración de Principios sobre la Mujer

(México 1975)

Con ocasión del Año Internacional de la Mujer en 1975, se reunía en México, del 19 de junio al 2 de julio, la famosa Conferencia Mundial sobre la Mujer. Mucho se habló y se escribió sobre dicha reunión. Algunos pensaron en una pérdida total de tiempo y de esfuerzos. Pero de allí salió una Declaración sobre los "Planes de Acción" que más tarde fue aprobada y publicada por las Naciones Unidas. Se trata de un documento amplio (90 páginas), serio y equilibrado. Ante la imposibilidad de poder publicarlo todo entero, queremos, al menos, ofrecer a nuestros lectores los Principios básicos en que se fundan los "Planes de Acción" a nivel mundial y regional.

1. La igualdad entre mujeres y hombres significa igualdad en su dignidad y valor como seres humanos, así como igualdad de derechos, oportunidades y responsabilidades.

2. Deben eliminarse todos los obstáculos que se oponen al goce por la mujer de igual condición que el hombre a fin de lograr la plena integración de la mujer en el desarrollo nacional y su participación en la tarea de asegurar y mantener la paz internacional.

3. Es responsabilidad del Estado crear los servicios necesarios de manera que la mujer pueda integrarse en la sociedad mientras sus hijos reciben atención adecuada.

4. Las organizaciones no gubernamentales nacionales deben contribuir al adelanto de la mujer, ayudándola a que aproveche sus oportunidades, por medio de la educación y de la publicidad de los derechos de la mujer y colaborando con los gobiernos respectivos.

5. La mujer y el hombre tienen iguales derechos y responsabilidades en la familia y en la sociedad. Debe garantizarse la igualdad entre la mujer y el hombre en el seno de la familia, que es la unidad básica de la sociedad y el núcleo en que toman forma las relaciones humanas. El hombre debe participar de manera más activa, creadora y responsable en la vida de familia para el sano desarrollo de ésta, a fin de permitir a la mujer que participe más intensamente en las actividades de sus comunidades y con miras a combinar eficazmente las tareas domésticas y profesionales de ambos miembros de la pareja.

6. La mujer, al igual que el hombre, exige que se le den oportunidades para desarrollar al máximo sus posibilidades intelectuales. Las políticas y programas racionales deben, por tanto, proporcionarle acceso pleno e igual a la educación y a la formación profesional en todos los niveles, y es preciso asegurarse de que dichos programas y políticas la orientan deliberadamente hacia nuevas ocupaciones y nuevos papeles compatibles con su necesidad de realización personal y las necesidades del desarrollo nacional.

7. Se reafirma enérgicamente el derecho de la mujer a trabajar, a recibir igual remuneración por trabajo de igual valor, a beneficiarse de condiciones y oportunidades iguales para su progreso en el trabajo, así como todos los demás derechos de la mujer a realizar una actividad económica cabal y satisfactoria. Actualmente se necesita con urgencia prever estos principios para su eficaz aplicación, teniendo en cuenta la necesidad de reestructurar las relaciones económicas mundiales. Esta reestructuración ofrece mayores posibilidades para la integración de la mujer en la corriente nacional de la vida económica, social, política y cultural.

8. Todos los medios de comunicación e información, así como todos los medios de información cultural, deben considerar como de alta prioridad su función de ayudar a eliminar los factores relativos a las actitudes y los elementos culturales, que aún impiden el desarrollo de la mujer, y proyectar en términos positivos el valor que representa para la sociedad el que la mujer asuma funciones nuevas y más amplias.

9. Deben proporcionarse los recursos necesarios a fin de que la mujer pueda participar en la vida política de su país y de la comunidad internacional, pues su participación activa en los asuntos nacionales y mundiales al nivel de la adopción de decisiones y otros en la esfera política, es requisito previo para el pleno ejercicio de la igualdad de derechos de la mujer, así como para su ulterior desarrollo y para el bienestar nacional.

10. La igualdad de derechos entraña las consiguientes responsabilidades, por lo tanto, es un deber de la mujer aprovechar cabalmente las oportunidades que se le proporcionan y cumplir sus deberes para con la familia, el país y la humanidad.

11. Uno de los principales objetivos de la educación social deberá ser enseñar a respetar la integridad física y su lugar adecuado en la vida humana. El cuerpo humano, sea de la mujer o del hombre es inviolable y el respeto por él es un

elemento fundamental de la dignidad y libertad humanas

12. Toda pareja y todo individuo tiene el derecho de decidir libre y responsablemente si habrá o no de tener hijos y de determinar su número y espaciamiento, así como de recibir información, educación y medios para hacerlo.

13. El respeto por la dignidad humana incluye el derecho de toda mujer para decidir libremente y por sí misma si habrá o no de contraer matrimonio.

14. La cuestión de la desigualdad, en cuanto afecta a la gran mayoría de las mujeres del mundo, se relaciona estrechamente con el problema del subdesarrollo, que existe como resultado no sólo de estructuras internas inadecuadas, sino también de un sistema económico mundial profundamente injusto.

15. El pleno y completo desarrollo de cualquier país requiere la máxima participación de la mujer y del hombre en todas las esferas: la utilización insuficiente del potencial de aproximadamente la mitad de la población mundial es un grave obstáculo para el desarrollo económico y social.

16. El fin último del desarrollo es lograr una mejor calidad de la vida para todos, lo que significa no solamente el desarrollo de los recursos materiales, sino también el perfeccionamiento físico, moral, intelectual y cultural de la persona humana.

17. Los Estados deberán realizar los cambios necesarios en sus políticas económicas y sociales con el fin de integrar a la mujer al desarrollo, dado que ella tiene el derecho a participar y contribuir en dicho esfuerzo.

18. La situación actual de las relaciones económicas internacionales plantea grandes obstáculos a una utilización más eficiente de todo el potencial humano y material para el desarrollo acelerado y para la elevación del nivel de vida en los países en desarrollo, a fin de eliminar el hambre, la mortalidad infantil, el desempleo, el analfabetismo, la ignorancia y el retraso, mejoras que interesan a toda la humanidad y en particular a la mujer. Así, es esencial establecer y poner en marcha con urgencia el Nuevo Orden Económico Internacional, uno de cuyos elementos fundamentales es la Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados, basado en la equidad, la igualdad soberana, la interdependencia, el interés común, la cooperación entre todos los Estados, prescindiendo de sus sistemas sociales y económicos y según los principios de la coexistencia pacífica, y la promoción por toda la comunidad internacional del progreso económico y social de todos los países, especialmente los países en desarrollo y en el progreso de los Estados que constituyen la comunidad internacional.

19. El principio de la soberanía plena y permanente de cada Estado sobre sus recursos naturales, riquezas y todas las actividades económicas, así como el derecho inalienable a la nacionalización como una expresión de esta soberanía, constituyen los requisitos previos fundamentales en el proceso del desarrollo económico y social.

20. El logro de las metas económicas y sociales, tan fundamental para la realización de los derechos de la mujer no produce, sin embargo, de por sí, la plena integración de la mujer en el desarrollo en un pie de igualdad con el hombre a no ser que se tomen medidas concretas destinadas a eliminar toda forma de discriminación.

contra ella. De ahí que sea importante formular y aplicar modelos de desarrollo que promuevan la participación y el adelanto de la mujer en todos los sectores de actividad, proporcionarle iguales oportunidades educativas y servicios que faciliten las tareas domésticas.

21. Un elemento indispensable para el progreso es la modernización del sector agrícola de vastas zonas del mundo, en especial porque crea oportunidades a millones de mujeres de las zonas rurales para participar en el desarrollo. Los gobiernos, las Naciones Unidas, sus organismos especializados y otras organizaciones regionales e internacionales competentes, deben apoyar los proyectos destinados a utilizar el potencial máximo y a desarrollar la autosuficiencia de las mujeres de las zonas rurales.

22. Debe ponerse de manifiesto que, dadas las condiciones económicas, sociales y jurídicas requeridas, así como las actitudes apropiadas conducentes a la plena e igual participación de la mujer en la sociedad, los esfuerzos y las medidas encaminados a una integración más intensificada de la mujer en el desarrollo solamente pueden aplicarse con éxito si constituyen parte integrante del crecimiento social y económico general. La participación cabal de la mujer en los diversos sectores económicos, sociales, políticos y culturales es un índice importante del progreso dinámico de los pueblos y de su desarrollo. Los derechos humanos individuales sólo pueden realizarse dentro del marco del desarrollo total.

23. Los objetivos considerados en esta Declaración solamente pueden lograrse en un mundo en el que las relaciones entre los Estados se rijan, entre otras cosas, por los siguientes principios: la igualdad soberana de los Estados, la libre determinación de los pueblos, la inadmisibilidad de la adquisición o tentativa de adquisición de territorios por la fuerza y la prohibición de reconocer dicha adquisición, la integridad territorial, y el derecho a defenderla, y la no injerencia en los asuntos internos de los Estados, del mismo modo que las relaciones entre seres humanos deben regirse por el principio supremo de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres.

24. La paz y la cooperación internacionales exigen el logro de la liberación nacional y la independencia, la eliminación del colonialismo y del neocolonialismo, de la ocupación extranjera, del sionismo del *apartheid*, y de la discriminación racial en todas sus formas, así como el reconocimiento de la dignidad de los pueblos y su derecho a la libre determinación.

25. La mujer tiene una función vital que desempeñar en la promoción de la paz en todas las esferas de la vida: en la familia, la comunidad, la nación y el mundo. La mujer, como tal debe participar en pie de igualdad con el hombre en los procesos de adopción de decisiones que ayudan a promover la paz en todos los niveles.

26. La mujer, así como el hombre, juntos, deben eliminar el colonialismo, el neocolonialismo, el imperialismo, la dominación y ocupación extranjeras, el sionismo, el *apartheid*, la discriminación racial, la adquisición de territorios mediante la fuerza y el reconocimiento de tal adquisición, pues dichas prácticas infligen incalculables sufrimientos a las mujeres, los hombres y los niños.

27. Debe apoyarse la solidaridad de las mujeres en todos los países del

mundo en su protesta contra las violaciones de los derechos humanos condenadas por las Naciones Unidas. Todas las formas de represión y trato inhumano de mujeres, hombres y niños, incluidos el encarcelamiento, la tortura, las matanzas, los castigos colectivos, la destrucción de hogares y los desalojamientos por la fuerza, y la restricción arbitraria de la circulación se considerarán crímenes de lesa humanidad y violaciones de la Declaración Universal de Derechos Humanos y de otros instrumentos internacionales.

28. Las mujeres de todo el mundo deben unirse para eliminar las infracciones de los derechos humanos que se cometen contra mujeres y muchachas, por ejemplo: violaciones, prostitución, agresión, crueldad mental, matrimonios entre niños, matrimonios por la fuerza y el matrimonio como una transacción comercial.

29. La paz exige que mujeres y hombres por igual rechacen todo tipo de intervención en los asuntos internos de los Estados, ya sea abierta o encubiertamente cometida por otros estados o por empresas transnacionales. La paz requiere asimismo que mujeres y hombres por igual promuevan también el respeto del derecho soberano en un Estado a establecer su propio sistema económico, social y político sin tener que sufrir presión económica o coerción de cualquiera índole.

30. Mujeres y hombres por igual deben promover el desarme real, general y completo bajo un control internacional eficaz, comenzando por el desarme nuclear. Hasta que se alcance el desarme auténtico, las mujeres y hombres de todo el mundo deben mantenerse vigilantes y hacer todo lo posible para alcanzar y mantener la paz internacional.

Para una Pastoral de los Derechos Humanos

(Com. Pont. "Justitia et Pax")

Con ocasión del XXV aniversario de la Declaración de los Derechos del Hombre, el Secretario de la Comisión Pontificia *Justitia et Pax* presentó un interesante documento sobre *La Iglesia y los Derechos del Hombre*, destinado a las Comisiones Nacionales de Justicia y Paz en el mundo. Dicho documento no pretende ser "un punto de llegada... sino más bien un punto de partida para suscitar interrogantes e investigaciones, para estimular el estudio y sugerir líneas de acción, para ofrecer elementos de reflexión doctrinal y teológica". Ofrecemos a nuestros lectores solamente la tercera parte (de cuatro) de dicho documento que versa sobre las *orientaciones pastorales*.

A. Elementos de una Pastoral de Promoción y de Defensa de los Derechos del Hombre y de los Pueblos.

60. La Iglesia, obedeciendo al mandato de Cristo y movida por la gracia y el amor del Espíritu Santo, tiene la misión de hacerse presente, con plenitud y actualidad, a todos los hombres y a todos los pueblos para guiarlos con el ejemplo de su vida y la predicación, con los sacramentos y con los demás medios de la gracia, a

vivir la fe, en la libertad y en la paz de Cristo, facilitándoles y asegurándoles la posibilidad de participar plenamente en el misterio de Cristo.¹

61. El modo con que la Iglesia realiza esta actividad gracias a la colaboración y la oración de todos los miembros del pueblo de Dios, se denomina comunmente "pastoral".

La pastoral, regulada por los Obispos y ejecutada por organismos e instituciones apropiadas, se ha creado métodos y técnicas que, si bien necesitan una continúa puesta al día, con todo, se han demostrado válidos instrumentos de apostolado entre los hombres de nuestro tiempo. Una pastoral que proteja y promueva en el pueblo de Dios los derechos del hombre puede desarrollarse de muchos modos. No parece útil recordar algunos de ellos que definen una forma de pastoral de anuncio, destinada a promover tales derechos, y al mismo tiempo, una forma de pastoral de denuncia que condena las violaciones, especialmente mediante la denuncia profética.

Ambas acciones pastorales, sea la de anuncio como la de denuncia, no pueden ser consideradas como dos realidades independientes, sino más bien deben ser miradas en su mutua función complementaria y en su luz unitaria. Estos dos aspectos de la pastoral, aun cuando se desarrollen de diverso modo en el ámbito de la Iglesia local, tendrán siempre el carácter de una actividad apostólica y misionera.

62. Es competencia de la Iglesia jerárquica ser fuente de inspiración, de apoyo y de orientación de la lucha por los derechos del hombre. Para hacer eficaz su misión evangélica la Iglesia debe en primer lugar fomentar en el mundo el reconocimiento, el respeto, la tutela y la promoción de los derechos de la persona humana, comenzando por vigilar la efectiva aplicación de los derechos fundamentales en el interior de la institución eclesial.

A este propósito observa el Sínodo 1971 con toda lógica y franqueza: "Si la Iglesia debe dar testimonio de justicia, ella reconoce que cualquiera que pretenda hablar de justicia a los hombres, debe él mismo ser justo a los ojos de los demás".²

Con igual claridad y sinceridad, el Sínodo 1974 ha declarado recientemente: "Por su propia experiencia, la Iglesia sabe que un ministerio de promover los derechos humanos requiere un continuo examen y purificación de su propia vida, de sus leyes, de sus instituciones y de sus programas. . . En la Iglesia, como en otras instituciones y grupos es necesario purificar las prácticas y procedimientos internos

¹ Cf. Decreto *Ad gentes*, 5

² JM p. 19. El Documento sinodal explica después el principio citado con las siguientes explicaciones: "Los que sirven a la Iglesia con su propio trabajo —sin excluir a los presbíteros y a los religiosos— deben recibir los medios suficientes para la propia subsistencia y disfrutar de los seguros sociales que sean usuales en cada nación. A los seglares se ha de asignar un salario equitativo y una conveniente promoción. Reiteramos el deseo de que sean los seglares quienes ejerzan las funciones más importante en lo que se refiere a las propiedades de la Iglesia y de que participen en la gestión de sus bienes. Insistimos igualmente para que las mujeres tengan su propia parte de responsabilidad y de participación en la vida comunitaria de la sociedad y también de la Iglesia". Agrega además que la Iglesia debe reconocer a todos los fieles "el derecho a una conveniente libertad de expresión y de pensamiento, lo cual supone también el derecho a que cada uno sea escuchado en espíritu de diálogo que mantenga una legítima variedad dentro de la Iglesia"; que los procedimientos judiciales eclesiásticos deben garantizar al acusado "el derecho a saber quiénes son sus acusadores, así como el derecho a una conveniente defensa; y finalmente, que "los miembros de la Iglesia tengan alguna participación en la preparación de las decisiones, según las normas dadas por el Concilio Ecuménico Vaticano II y la Santa Sede, por ejemplo en lo relativo a la constitución de los consejos en todos los niveles" o.c. p. 20.

y las relaciones en estructuras sociales y sistemas cuyas violaciones de los derechos humanos merecen censura.³

1 Pastoral, política y derechos del hombre

63. La función pastoral de la Iglesia en la defensa y en la promoción de los derechos del hombre lleva necesariamente a considerar el tema de las relaciones entre pastoral y política. Este argumento ha sido estudiado también recientemente por grupos cristianos e iglesias locales y nos parece útil señalar la importancia de su contribución. También el Magisterio pontificio, desde la *Pacem in terris* hasta hoy, ha intervenido repetidas veces con el fin de profundizar las bases del delicado problema y deseo de desarrollar las condiciones espirituales gracias a las cuales los cristianos y sus comunidades podrán llegar -dentro de la gran variedad de situaciones en que se encuentran- a las opciones concretas que conducen a la decisión y la acción política.⁴ Frente a situaciones tan diversas, en efecto, es cada vez más difícil para el Magisterio pronunciar una palabra única como proponer una solución con valor universal.⁵

64. Nadie puede dudar que la Iglesia católica así como las otras Iglesias cristianas, tienen una responsabilidad colectiva en la vida política.

La tendencia de algunos a desacreditar como pretensión "triumfalista" todo testimonio social y colectivo de los cristianos exaltando solo una presencia exclusivamente individual y anónima en el mundo, parece querer olvidar que la Iglesia es un cuerpo social. "Ella faltaría a su deber si dejara de ofrecer un testimonio común sobre las grandes cuestiones en las cuales está en juego el bien espiritual y temporal de los hombres"⁶

65. Las comunidades cristianas y las diversas organizaciones eclesiales, locales y regionales, deben por tanto afrontar con sano realismo los problemas concretos de la sociedad actual, incluso algunos aspectos de los problemas políticos y discernirlos a la luz del Evangelio.⁷ Es necesario que los cristianos -y en particular, quienes profesionalmente se dedican a la vida política- tengan el coraje de iluminar el significado evangélico de sus acciones, de provocar discusiones sobre puntos precisos de actualidad"⁸ tales como la guerra, la injusticia internacional, la violencia y, en nuestro caso, la promoción de los derechos del hombre, conscientes que la política "es una manera exigente, aunque no la única",⁹ de vivir el compromiso cristiano al servicio de los demás.

66. El contacto con la vida real afinará su conciencia para saber percibir, en la

³ Llamado Sinodal 1974 o.c. p. 16.

⁴ Cf OA 46

⁵ Cf OA 4

⁶ Carta del Cardenal J. VILLOT a la LX Sesión de las Semanas Sociales de Francia, Lyon 5-10 julio 1973, en *La Documentation Catholique* 5-19 agosto 1973 n. 1637, p. 716.

⁷ Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia "OA 4

⁸ Carta del Cardenal J. VILLOT, o.c. p. 717.

⁹ OA 46.

sucesión a veces confusa de los acontecimientos políticos, las aspiraciones ardientes puestas por el Espíritu de Dios en el corazón de los hombres: de esta manera los cristianos podrán descubrir más rápidamente "las injusticias y los sufrimientos que la actual evolución social ha producido, para después cambiar la mentalidad y orientar a los hombres hacia aquellas transformaciones estructurales capaces de ponerles remedio".¹⁰ En este sentido la fe interpela a la política.

67. Más aún: se deberán encontrar también las grandes líneas comunes para la acción práctica de los cristianos en materia política, con el fin de unir las energías —sin reducir artificialmente el legítimo pluralismo político¹¹— en un esfuerzo colectivo más eficaz.

A este respecto observa la *Octogésima adveniums* que "es ahí donde las organizaciones cristianas, bajo sus diversas formas, tienen una responsabilidad de acción colectiva. Sin substituir a las instituciones de la sociedad civil, tienen que expresar a su manera y por encima de su particularidad las exigencias concretas de la fe cristiana para una transformación justa, y por consiguiente necesaria, de la sociedad".¹²

Tal acción común está condicionada, empero, a una mayor participación en las responsabilidades y en las decisiones sociales, y esta exigencia debe ser retenida como una aspiración fundamental del hombre, un ejercicio concreto de su libertad y un camino necesario a su desarrollo.¹³

68. Toda la Iglesia, por tanto, está llamada a ser un fermento activo en la sociedad política. A cambio de esta colaboración recibirá de la sociedad política "preciosas incitaciones para adaptar su propia vida interna a las exigencias así percibidas. Y, en este sentido, la política en cierta manera interpela a la Iglesia".¹⁴

69. Consciente de su misión profética en materia política y de su naturaleza e identidad específica, la Iglesia está presente en el mundo de la sociedad política proyectando sobre todas las realidades humanas una nueva luz sobre el hombre; interviene en la existencia cotidiana y la ayuda en forma concreta sin confundirse o identificarse con ella. Como enseña el Concilio Vaticano II, su misión propia es la de ser "a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana".¹⁵ En efecto, cuando ella enseña que el hombre no agota sus posibilidades y aspiraciones sino trascendiendo los valores temporales —que por cierto son muy importantes— ella indica al mismo tiempo a la comunidad civil que existen valores, bienes y finalidades del orden superior como los espirituales, morales y religiosos, que son decisivos para el destino total de la persona y que se reflejan necesariamente sobre la sociedad. Y como la Iglesia tiene la misión de promover y de defender estos valores en la conciencia y en la vida de todo hombre, que es también miembro de la comunidad política, influye de este modo sobre la vida de la misma comunidad. Se afirman y se promueven así principios de la máxima importancia para la instancia política y social, como son los de la dignidad humana, la fraternidad universal, la libertad y la responsabilidad, la justicia, el amor y la solidaridad

¹⁰ Carta del Cardenal J. VILLOT, o.c. p. 717.

¹¹ Cf. OA 50; cf. también GS 76, 5; LG 31; AA 5.

¹² OA 51.

¹³ Cf. OA 47; GS 68 y 75; MM 93-95.

¹⁴ Carta del Cardenal J. VILLOT, o.c. p. 717.

¹⁵ GS 76, 2.

entre los ciudadanos y entre los pueblos.

La misión profética de la Iglesia no se agota, sin embargo, con simples actos de asentimiento o de disenso; ella debe, en virtud de las promesas escatológicas, poner de manifiesto la plenitud del futuro y la provisionalidad del presente. Tal acción profética en materia política será realizada por la Iglesia especialmente mediante la "pastoral". Ahora bien, si se considera que los derechos fundamentales del hombre tienen una importante dimensión política, todo lo que hemos expuesto en los números anteriores encuentra una aplicación fácil y evidente. Un testimonio común, la reflexión doctrinal, la sensibilización de las conciencias para descubrir las injusticias, la acción individual y colectiva de los cristianos deben constituir las etapas obligatorias de una verdadera pastoral para promover los derechos fundamentales de la persona humana.

2. Pastoral de anuncio

70. Para realizar una pastoral de anuncio, la primera tarea de la Iglesia es la de testimoniar y sostener con la palabra y con el ejemplo el mensaje evangélico de paz y de justicia ante los derechos del hombre. La palabra de los Pastores deberá animar siempre más a los cristianos, sea individualmente sea en grupos, a dedicarse a la promoción de tales derechos, llegando aún a sostener a quienes están empeñados en esta árdua batalla y a quienes sufren como víctimas de la represión.

La pastoral del anuncio encontrará su mayor vigor en el poner en evidencia que el fundamento cristiano de la teoría de los derechos del hombre es el respeto a la persona humana entendida como fin y no como medio de la sociedad; que el contenido de los derechos del hombre está en el centro mismo del Evangelio. Ella, sobre todo, presentará siempre la defensa de los derechos de la persona humana, individuo o grupo, a la luz evangélica del amor hacia el prójimo: "Amarás a tu prójimo como a tí mismo" (Mt 22,39).

71. Esta fe en el amor que inspira a la Iglesia a hacerse promotora de los derechos inalienables del hombre, es la fe que debe obligar a cada uno de nosotros a asumir nuestra responsabilidad en el empeño de ayudar a los hermanos, todos los hermanos, vecinos y lejanos, a crecer como hombres y como hijos de Dios.

72. El testimonio de palabra y de obra por parte de las Iglesias locales y de cada uno de los cristianos será una contribución válida y durable especialmente si se dan como acciones organizadas y planificadas.

Por esta razón la *Octogesima adveniens*, al referirse a las opciones y a los compromisos que las comunidades cristianas deben tomar para realizar aquellas transformaciones sociales, políticas y económicas que se manifiestan urgentes y necesarias en sus países, establece que las comunidades cristianas deberán obrar "con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad".¹⁶ Inspiración carismática, dimensión eclesial y jerárquica, dimensión ecuménica e interreligiosa, apertura y colaboración con el mundo contemporáneo son, por tanto, las características de una válida pastoral de anuncio y de denuncia en favor de los derechos del hombre. En esta búsqueda de medios y de formas de promoción de la persona humana y de sus derechos, el pueblo de Dios encontrará su inspiración, su fuerza y su originalidad en el "Evangelio

que en realidad de verdad ha sido siempre en la historia, incluso temporal, fermento de libertad y de progreso, y continúa ofreciéndose sin cesar como fermento de fraternidad, de unidad y de paz".¹⁷

Movidos por esta fe, la Comisión Pontificia *Justitia et Pax* y el Consejo Ecu­ménico de las Iglesias, en ocasión del XXV aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, han hecho un llamado "a las Iglesias locales, y de manera especial a sus exponentes y educadores cristianos, para que promuevan e intensifi­quen programas de instrucción y de sensibilización sobre los derechos del hombre y sobre los relativos deberes, con el fin de hacer a cada persona, sin distinción de raza, religión, clase o nacionalidad, consciente del valor real de la vida humana a la cual ella tiene derecho".¹⁸

73. Todo dinamismo de la historia humana, todo movimiento en orden a la creación de un mundo más justo y más fraterno, que supere las desigualdades socia­les, libere al hombre de cuanto lo deshumaniza y lo vuelva más consciente de su dignidad, tiene su origen, encuentra su fuerza motriz y su perfección en la obra salvífica de Cristo. La libertad es don de Cristo, y toda acción de promoción de los derechos del hombre es un esfuerzo liberador que procura hacer retroceder el egoísmo que es negación del amor.

74. La participación en el proceso de liberación del hombre total, entendido según la luz del Evangelio, es por tanto, un paso obligado en el camino de una pastoral de anuncio verdaderamente válida y auténtica.

75. Es sabido que la renovación del orden temporal es competencia propia y específica de los laicos. El Concilio Vaticano II enseña que les corresponde a ellos la instauración del orden temporal como obligación propia y "deben actuar directa­mente y de forma concreta en dicho orden, dirigidos por la luz del Evangelio y la mente de la Iglesia y movidos por la caridad cristiana; deben cooperar como conciudadanos que son de los demás, con su específica y propia responsabilidad, y deben buscar en todas partes y en todo la justicia del reino de Dios".¹⁹

Los derechos del hombre, como que brotan de la naturaleza humana y de su intrínseca sociabilidad, no son simplemente derechos naturales humanitarios, o como algunos creen derechos apolíticos, sino antes bien tienen un contenido e implicaciones políticas.

No hay duda que el respeto que se les debe y la aplicación de los mismos se realizan en el ámbito de la sociedad por obra especialmente de los laicos, hombres y mujeres.

76. No obstante todo lo cual, también los sacerdotes, los religiosos y las reli­giosas son llamados en su calidad de ciudadanos de la comunidad temporal a defen-

¹⁷ Decreto *Ad gentes* 8.

¹⁸ Comunicación conjunta de la Comisión Pontificia *Justitia et Pax* y del Consejo Mun­dial de las Iglesias, en ocasión del XXV aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, 7 diciembre 1973; *L'Osservatore Romano* (e.e.) 16 diciembre 1973, n. 50, p. 11.

¹⁹ AA 7. Ver también GS 43, 2; LG 31-33; AA 29. La misión evangelizadora de la Iglesia exige que también en el ámbito de los derechos del hombre, sean bien definidos los campos de acción a fin de que los laicos puedan gozar de la debida y necesaria libertad de acción y no se limiten a esperar de sus obispos y sacerdotes lo que estos muchas veces no pueden ofrecerles. "De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente la solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. Cumplen más bien los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio". GS 43, 2.

der y a promover los derechos del hombre. Los sacerdotes, además, particularmente por deber pastoral. Es por esto que el Sínodo de los Obispos de 1971 sobre *El Sacerdocio ministerial* afirma: "Los presbíteros unidos con toda la Iglesia, están obligados a elegir, en todo lo que sus fuerzas les permite, una línea de acción bien determinada, cuando se trata de defender los derechos fundamentales del hombre, de promover integralmente el desarrollo de las personas, de favorecer la causa de la paz y de la justicia, y —bien entendido— con los medios que estén siempre de acuerdo con el Evangelio. Todo esto tiene valor no sólo en el ámbito individual sino también en el social; en consecuencia, los presbíteros ayuden a los laicos en el esfuerzo de formar rectamente su conciencia"²⁰

77. En los siglos pasados no han faltado en el seno de muchas Iglesias locales figuras de cristianos —sacerdotes o laicos, misioneros o indígenas, hombres o mujeres— que han luchado por defender los derechos de las minorías y de los pobres. Así también hoy en muchos países la Iglesia está empeñada en la lucha contra toda forma de discriminación y de opresión, para reivindicar en favor de todas condiciones de acceso justas e iguales a los bienes económicos, culturales, sociales y espirituales.

Por desgracia, muchas de estas iniciativas son todavía esfuerzos aislados! Falta muy a menudo la planificación y la coordinación necesaria para poder ejercitar una influencia eficaz sobre la opinión pública, sobre la política de los gobiernos o sobre estructuras económicas, sociales y políticas.

3. Pastoral de denuncia: la denuncia profética

78. La Iglesia se presenta hoy más que nunca en actitud de servicio a la humanidad, "abierta al mundo para ayudarla en la solución de sus problemas":²¹ su misma credibilidad exige el recurso a denuncias concretas mediante las cuales se condenen la agresión y el agresor.

La defensa de los derechos del hombre, que la Iglesia considera un deber irrenunciable, implica la denuncia de las violaciones cometidas o en acto, ya cuando se trata de acciones aisladas ya de situaciones permanentes.²² Esto se hace necesario sobre todo cuando las personas que fueron objeto de esas injusticias no pueden defenderse por sí mismas.

79. En 1972, el Papa Pablo VI en su Alocución al Cuerpo Diplomático, retomando las palabras del Sínodo de los Obispos de 1971, recalca que "la misión episcopal impone el deber de denunciar las injusticias con valentía y caridad"²³. Y en su reciente Mensaje a las Naciones Unidas (10 diciembre 1973) el Papa, refiriéndose a la persistencia y al continuo agravarse de las violaciones de los derechos del hombre, ha afirmado enérgicamente: "A todas las víctimas silenciosas de la injusticia, prestamos nuestra voz para protestar y suplicar"²⁴. Algunas categorías de esas

²⁰ Sínodo de los Obispos de 1971 sobre *El sacerdocio ministerial*, Poliglota Vaticana 1971, p. 22; AAS LXIII (1971) pp. 912-913.

²¹ PABLO VI, Al Cuerpo Diplomático, 10 enero 1972, en AAS LXIV (1972) p. 55.

²² Cf. JM pp. 16-17

²³ PABLO VI, Al Cuerpo Diplomático, o.c. p.53.

²⁴ PABLO VI, Mensaje a la ONU en ocasión del XXV Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, 10 diciembre 1973, en AAS LXV (1973) p. 676; *L'Osservatore Romano* (e.e.) 23 diciembre 1973, n. 51, p. 2.

víctimas fueron señaladas por el mismo Papa a la atención del mundo: los discriminados por motivos raciales y étnicos, los oprimidos por el colonialismo, las víctimas de la libertad religiosa suprimida, los que fueron privados de la libertad de expresión, los prisioneros maltratados y torturados, los adversarios políticos eliminados con violencia y en fin aquellos seres humanos débiles e indefensos como son los niños que están todavía en el seno materno.

80. En ciertas circunstancias difíciles de la historia de los pueblos, solamente la voz de la Iglesia puede erigirse austera y decidida para denunciar y para condenar. Es cierto que tales denuncias requieren valentía, caridad, prudencia y firmeza, pero sobre todo deben poseer las características de un testimonio humano y cristiano de un diálogo sincero, basado sobre la justicia y la objetividad.²⁵ Ante las reales violaciones de los derechos humanos la Iglesia no puede ser neutral: la misma caridad que ella alimenta para todos la lleva según las circunstancias a reprobar la prepotencia y la injusticia de unos y a socorrer la desgracia de otros, siguiendo las palabras del *Didaché*, "No odiarás a nadie, pero reprenderás a algunos, mientras para otros usarás misericordia" (*Didaché* cap. 2).

81. La Iglesia jerárquica tiene en tales circunstancias la oportunidad de ofrecer un válido ejemplo evangélico, invitando especialmente a los culpables a comprender el proceso que ha llevado a la violación de los derechos del hombre, para convencerlos de su responsabilidad y pidiéndoles su conversión, demostrando así que su misión no es solamente defender la verdad y condenar el error, sino también la de proclamar y proteger del modo más completo y más eficaz, todos los verdaderos valores humanos, naturales y eternos.

82. Todos sabemos que las actuales situaciones humanas se vuelven cada día más complejas, cambiantes y ambiguas. Antes de formular juicios o fundamentar una acción sobre presuntas violaciones, es indispensable un serio y objetivo conocimiento de los derechos y se impone proceder sobre madura reflexión.

83. No sólo la denuncia, sino también el modo y el contenido de ella, deben ser decididos de común acuerdo con todos los miembros de la comunidad eclesial y es deseable que las opciones se hagan en colaboración con los hermanos separados y con todos los hombres de buena voluntad.²⁶

84. Sería un error gravísimo considerar la denuncia profética como un testimonio exclusivo de los obispos, de los sacerdotes y de los religiosos. En la Iglesia, la denuncia de las violaciones de los derechos del hombre corresponde tanto a la jerarquía como a los laicos, según las circunstancias.

Todo bautizado en la Iglesia tiene sus responsabilidades incontestables y sobre todo en el campo de las violaciones de los derechos del hombre, los laicos deben comprometerse generosamente en la denuncia, acompañándola con una acción constante y coordinada, para que sus palabras no sean vanas sino antes bien representen un testimonio eclesial con carácter comunitario. Grandes posibilidades ofrece por tanto a los fieles y sobre todo a las Comisiones Nacionales de Justicia y Paz esta adhesión a favor de los derechos del hombre.

85. Sin embargo, no siempre la denuncia es el único medio apto para corregir una situación: sobre ella también pueden tener influencia "actos simbólicos" y

²⁵ Cf. JM p. 20. El Sínodo 1971 agrega "Sabemos que nuestras denuncias en tanto podrán obtener asentimiento, en cuanto sean coherentes con nuestra vida y se manifiesten en una acción constante". *Ibid.*

²⁶ Cf. OA 4, JM p. 23

miento del derecho de los demás a una legítima libertad.

Los derechos del hombre no pueden ser objeto solamente de una enseñanza abstracta sin ninguna relación con las condiciones de su aplicación efectiva. Ellos deben ser situados para cada hombre en la prospectiva y en la dinámica de su propia sociedad concreta. De aquí, la importancia de la búsqueda de condiciones de equilibrio entre los derechos de la persona humana y las funciones de los grupos y de la sociedad.

99. En fin, el contenido natural y humano de tal educación será elevado y ennoblecido por la reflexión teológica. Ella se basa sobre los principios de la doctrina de la Iglesia expuestos más arriba: dignidad de la persona humana, creada a imagen de Dios, Padre de todos los hombres; por esto, se sienten y son hermanos, iguales en dignidad y libres. Ellos recuerdan que "por su inserción en el Cristo vivo, el hombre tiene el camino abierto hacia un progreso nuevo, hacia un humanismo trascendental que le da su mayor plenitud; tal es la finalidad suprema del desarrollo personal"⁴².

C. Dimensión Ecuménica

100. Si la defensa y promoción de los derechos del hombre quiere ser un testimonio evangélico, creíble y eficaz, debe ser común y solidario sobre todo entre aquellos que, por ser seguidores de Cristo, están llamados a poner en práctica la caridad, la comprensión, el respeto, la justicia, la solidaridad, la cooperación en el bien.

101. El sínodo de los Obispos 1971 en el documento *La justicia en el mundo*, haciéndose eco de las enseñanzas del Concilio Vaticano II, subraya la importancia de la cooperación con los hermanos separados para promover la paz en el mundo, para realizar el desarrollo de los pueblos, para fundar establemente la paz. A tal fin, empuja a la Comisión Pontificia *Justitia et Pax* a promover de manera eficaz, junto con el Secretariado para la Unión de los cristianos, una verdadera colaboración ecuménica⁴³. "Esta cooperación —recuerda el Sínodo 71— se refiere principalmente a las iniciativas que miran a la dignidad del hombre y a sus derechos fundamentales, sobre todo el derecho a la libertad religiosa; consiguientemente el esfuerzo común contra las discriminaciones por diferencias de religión, de raza y color, de cultura, etc."⁴⁴

102. De la dignidad de la persona humana, creada a imagen y semejanza del Dios, Padre de todos los hombres y redimida por la sangre de Cristo, debe surgir espontáneo el testimonio común de los cristianos, conscientes de su responsabilidad de seguidores de Cristo en la defensa de los derechos de su prójimo, hombre o mujer, individuo o grupo, independientemente de toda consideración de raza, sexo, clase social, religión o idea política.

103. El comunicado conjunto emitido el 8 de diciembre de 1973 por la Comi-

⁴² PP 16.

⁴³ La Comisión Pontificia *Justitia et Pax* y el Consejo Mundial de las Iglesias con sede en Ginebra, han creado un Comité para la sociedad, el desarrollo y la Paz (SODEPAX). Organismos análogos, con la aprobación de las Conferencias Episcopales, regionales y nacionales, están surgiendo o están ya en actividad en el seno de la Iglesia en todo el mundo con el fin de promover —trámite SODEPAX— la colaboración ecuménica entre todos los cristianos y los hombres de toda religión e ideología.

⁴⁴ JM p. 24.

sión Pontificia *Justitia et Pax* y el Consejo Ecuménico de las Iglesias en ocasión del XXV aniversario de la Declaración Universal, quiere ser una invitación y un incitamiento a la acción en este campo de todas las comunidades cristianas.

Recuérdese también algunas iniciativas de colaboración ecuménica, promovidas por SODEPAX como la Conferencia de Beirut (21—28 abril 1968), la Conferencia Mundial de Montreal (9—12 mayo 1969) y especialmente el Coloquio de Baden, Austria (3—9 abril 1970) donde, particularmente en este último, fueron tratados los derechos del hombre y su promoción como factor de paz.

Afirma el citado Coloquio de Baden: "Con el fin de asegurar una más efectiva protección de los derechos humanos, se urge a las Iglesias que promuevan una campaña de educación activa que asegure un amplio conocimiento de las disposiciones de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y los consiguientes instrumentos para su protección así como una extensa difusión pública; tal programa educativo deberá llevarse a cabo tanto a un nivel pastoral como a través de todas las instituciones educativas bajo el control de las Iglesias. Debe aclararse en los programas escolares el alcance y la importancia de los derechos humanos mediante ejemplos concretos y prácticos a modo de ilustración"⁴⁵

El mismo texto ha sido retomado y reafirmado por la Conferencia mundial sobre la Religión y la Paz, realizada en Kyoto (16—21 octubre 1970), en la cual exponentes de las principales religiones cristianas y no-cristianas discutieron sobre el tema del desarme, del desarrollo y de los derechos del hombre⁴⁶

104. Las posibilidades de una acción ecuménica son numerosas: desde jornadas de oración hasta la denuncia profética común; del desarrollo de iniciativas educativas, de masa o de categoría, sobre los derechos del hombre hasta intervenciones concretas ante las autoridades competentes con el objeto de defender algún derecho reivindicado o de tutelar algún otro violado. Cada Comisión Nacional, según la necesidad y la situación real del propio país y en las formas concretas consideradas más válidas y oportunas, puede hacerse promotora de esta colaboración ecuménica con las Iglesias las instituciones cristianas locales.

⁴⁵ *Paz, un urgente imperativo*. Consulta sobre la acción de los cristianos en favor de la paz. Baden, Austria, 3-9 de abril de 1970, Burgos (España) 1971, n. 68, p. 79.

El coloquio de Baden "urgió a las Iglesias que promuevan la enseñanza, en las universidades y en instituciones similares, del Derecho de las libertades fundamentales del hombre; como líneas fundamentales para tales cursos se sugieren los siguientes temas:

a) "La historia de los Derechos Humanos y el desarrollo de la ley y el derecho humanitario internacional.

b) La protección de la persona mediante el Derecho de las libertades fundamentales del hombre a niveles nacional e internacional.

c) La protección de las minorías por el Derecho nacional e internacional.

d) La eliminación de todas las formas de discriminación racial y religiosa.

e) El estado de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y las medidas internacionales sobre los Derechos Humanos que forman parte del Derecho internacional consuetudinario.

f) El "statut" de la persona bajo el Derecho internacional de las libertades fundamentales del hombre.

g) La protección de los Derechos Humanos en los conflictos armados.

h) El desarrollo de instituciones nacionales e internacionales para la protección de los Derechos Humanos.

i) Las causas que impiden el cumplimiento de los Derechos Humanos". o.c. n. 69, pp. 79-80.

⁴⁶ Cf. *The Kyoto Conference-Disarmament, Development Human Rights*, New Delhi, India 1970, pp. 33-35.