

perspectivas de diálogo

- Un paso adelante . . . (133)
- Anchura de la gracia (135)
- Revelación y Antropología (147)
- Presencia cristiana en los países socialistas (152)
- Información (158)

16

2o. año

agosto

1967

c p f / montevideo / uruguay

UN PASO

ADELANTE...

Editorial

La ausencia de prensa en Montevideo no impide que la historia siga su curso y que sucedan acontecimientos importantes que corren el riesgo de pasar desapercibidos. Uno de ellos es la promulgación de la Constitución Apostólica "Regimini Ecclesiae universae", del 15 de agosto de 1967, por la cual el Papa Pablo VI determina las bases para una reforma de la Curia Romana.

Ya los Padres del Concilio habían reclamado una nueva organización del gobierno de la Iglesia Católica adaptada a "las necesidades de los tiempos", señalando la necesidad de una internacionalización del personal de la Curia, la presencia en ella de Obispos residenciales en las Congregaciones Romanas, la cooperación de los laicos, cuya promoción no debía quedar reducida a una mera palabra de moda.

Asumiendo ese deseo expresado en el Concilio, Pablo VI anunció la reforma el 21 de setiembre de 1963. Han pasado cuatro años... La tarea de dar nuevas formas a estructuras con una larga historia no consiste simplemente en firmar un decreto. Es necesario crear un clima adecuado, preparar los ánimos, respetar a las personas, analizar las posibilidades concretas. Pero finalmente, Pablo VI creyó que el momento oportuno había llegado.

En líneas generales, la presente reforma tiende a una comunicación más directa con la Iglesia universal mediante una mayor participación de los Obispos residenciales en el gobierno, (siete en cada una de las Congregaciones). Es obvio que esta internacionalización hará más sensible a los organismos del gobierno a los problemas múltiples que llegan constantemente desde una periferia cada vez más compleja.

Por otra parte la Curia, en su nueva estructura, acentúa su carácter de instrumento del Papa. La supresión de la inamovilidad de los cargos actualmente vigente, previéndose la posibilidad de renovación de los titulares de las Congregaciones cada cinco años, y la cesantía automática de todos los miembros con la muerte del Papa, es un índice importante de la tónica que Pablo VI desea dar al gobierno de la Iglesia. Es obvio que el espíritu de carrera que amenaza a toda institución compuesta de hombres recibe con esta disposición un duro golpe. Aunque no es menos cierto que el Papa puede verse privado por esa renovación periódica, de un capital de experiencia acumulado a través de largos años de trabajo.

Entrando más en particular en los detalles de la reforma, se advierte que la nueva estructura evita o al menos mitiga las posibles colisiones de poderes entre las distintas congregaciones. Notemos algunos de los cambios más significativos a este respecto.

La antigua Secretaría de Estado dividida hasta el presente en dos secciones: la "Congregación para los asuntos eclesiásticos extraordinarios" (encargada de las relaciones con los gobiernos) y la Secretaría de Estado (ubicada en el último lugar dentro de la jerarquía curial, aunque de verdadera importancia real) sufre la modificación más importante. Por un lado la Secretaría de Estado se convierte en el Secretariado del Papa. Su Presidente es un verdadero primer ministro y la segunda personalidad del Vaticano. A este Secretariado le corresponde la colaboración directa con el Papa y la función de coordinación y transmisión de asuntos a las diversas Congregaciones. Por otra parte, la "Congregación de asuntos eclesiásticos extraordinarios", se convierte en un simple "Consejo para asuntos públicos", dirigido por un Secretario, la cual indica la intención de Pablo VI de hacer primar los intereses religiosos sobre los políticos.

En este orden de cosas, otro cambio es significativo: la Consistorial se transforma en la "Congregación de los Obispos", cuya función más importante es el nombramiento de los Pastores, función que antes desempeñaba la "Congregación para asuntos eclesiásticos extraordinarios"; con esto se desvincula la selección episcopal de todo interés diplomático para ser regida por criterios pastorales.

Los nuevos Secretariados "para la unidad de los cristianos", para el diálogo con "los no-cristianos" y los "no-creyentes", como el "Consejo de Laicos" y la "Comisión Justicia y Paz" han sido integrados en la Curia romana con los mismos derechos que los restantes organismos.

Pablo VI ha previsto la jerarquización de las funciones de los distintos organismos; para ello, además del Secretariado, ha establecido la Prefectura económica que controlará todos los servicios financieros, hasta ahora autónomos y algunas veces desconocidos.

También ha querido el Pontífice la apertura y la cualificación del personal que contará con la presencia de peritos permanentes, de consultas frecuentes a especialistas y una mayor integración de los laicos en los diversos organismos.

El gobierno de la Iglesia dependerá, como no puede ser de otra manera, de las personas; pero Pablo VI ha procedido con prudencia y sabiduría para que, desde el 1 de enero de 1968, las estructuras estén más adecuadas a las necesidades de la Iglesia.

Todas las consecuencias beneficiosas para la Iglesia, que se seguirán de esta reforma, no se pueden prever, pero, desde ya, saludamos con esperanza este paso adelante, prudente y seguro, en el "aggiornamento" conciliar.

* * *

ANCHURA DE LA

GRACIA

Reflexion

1 - Voluntad salvífica universal

Tras haber visto qué es la gracia; tras arrancar de un punto de partida - el hombre concreto - y ver por qué ese hombre necesita de la gracia; y después de mostrar el punto de llegada, lo que esa gracia opera en el hombre - la justificación, la salvación, la vida eterna - tenemos hoy que inquirir sobre lo que llamaríamos la "geografía" de la gracia: esto es, a quiénes llega, a quiénes comprende el don de Dios; cuáles son sus límites (si es que tiene límites), cuáles sus fronteras (si es que las tiene). ¿Llega a toda la Humanidad, o sólo a un reducido grupo de hombres: los que poseen la revelación? Nuestro tema es, en suma, la latitud, la anchura de la gracia.

¿A quiénes les es dada la gracia de la salvación? La primera respuesta que nos surge, espontánea, es: "No sabemos; es un misterio de Dios". No lo sabemos. No sé si ese hombre que es mi hermano, mi padre, mi esposo, mi amigo, se salvará o no.

Y no es una respuesta tan mala. Es preferible, en todo caso, a la de los que contabilizan la salvación y saben, como si poseyeran el metro que mide la gracia, como si pudieran espiar sobre el hombro de San Pedro en el libro de la vida, si el que pasa a su lado está destinado a la salvación o a la condenación eterna. A partir de ese "no sé" vamos a tratar de reunir todos juntos lo que podemos saber acerca del designio divino.

Y puesto que, como ya sabemos, la gracia de la salvación, la vida eterna, es un don de Dios, tenemos que empezar por Dios. ¿Sabemos algo, nos ha sido revelado algo, acerca de los designios divinos? Tenemos que comenzar, pues, por acudir a la Biblia y a la tradición de la Iglesia.

En su primera epístola a Timoteo, San Pablo afirma reiteradamente: "Dios, nuestro Salvador... quiere que todos los hombres sean salvos y lleguen al conocimiento de la verdad. Porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres: el hombre Cristo Jesús que se entregó para redención de todos" (1 Tim. 2,5-6). Todo lo que vamos a ver juntos hoy, ya está contenido en esta breve frase. Dios es salvador. Quiere que todos los hombres se salven. ¿Y por qué? Porque hay un solo Dios y un solo Cristo y, por lo tanto, la Humanidad también es una sola. Y la garantía está en que Cristo es el hombre Jesús: el Verbo se hizo hombre y, con la encarnación, nos elevó a todos, a toda la Humanidad, al orden de la Gracia.

En la primera epístola a los Corintios, afirma el Apóstol: "Del mismo modo que todos mueren en Adán, todos revivirán en Cristo" (I Cor., 15,22). Y en Romanos: "Así como por la falta de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación que da vida (...). Allí donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia" (Rom. 5,18-20).

También el Evangelio de Juan nos confirma en esta visión. Así por ejemplo cuando Jesús asevera: "La voluntad de mi Padre que me ha enviado es que no pierda a ninguno de los que me ha dado, sino que los resucite a todos el último día" (6,39). O cuando los samaritanos proclaman (4,42): "Nosotros sabemos que El (Jesucristo) es el salvador del mundo": del mundo entero. O cuando el Bautista saluda a Jesús llamándolo (1,29): "el cordero de Dios que quita los pecados del mundo". Esto es, de toda la Humanidad.

San Juan Crisóstomo enseña que la gracia está en todas partes y no excluye a ningún alma de sus solicitudes (1). Siguiendo a Santo Tomás, que desarrolló y explicitó esta doctrina, la teología está acorde en afirmar que la gracia de Cristo es universal y el medio concreto de salvarse no falta a ningún hombre de buena voluntad (2).

Esto es lo que el magisterio de la Iglesia llama la voluntad salvífica universal de Dios. La doctrina de la Iglesia es que a ningún hombre le falta jamás la gracia necesaria para salvarse, a menos que, por su propia culpa, desprecie esa posibilidad. Dios quiere salvar a todos; a nadie excluye de su gracia.

El concilio de Trento afirmó categóricamente este dogma al rechazar la doctrina calvinista de la predestinación. Calvino sostenía que Dios, por su voluntad, había dividido a los hombres en dos grupos: elegidos y condenados. Y era fácil darse cuenta: a los elegidos no sólo Dios les concede la fe que salva sino que, además, las cosas les ruedan bien, logran bienestar y éxito; gracias precisamente a que son elegidos, tienen voluntad para hacer esfuerzos y esos esfuerzos les rinden frutos. La historia universal es el juicio visible del mundo (es fácil advertir que la doctrina calvinista, que responde a una cierta etapa de la mentalidad vetero-testamentaria y precristiana, está en la base de la moral del capitalismo liberal: el éxito material es una señal de elección divina). En cambio, los condenados ni siquiera pueden esforzarse; pero aunque realicen esfuerzos, éstos no sólo son inútiles sino que, incluso, se vuelven contra ellos, puesto que están irremisiblemente predestinados a la condenación eterna.

Al rechazar esta doctrina, el concilio de Trento afirma que Dios ofrece la gracia de la justificación a todos. Aunque sin imponérsela a nadie. Dios no fuerza, respeta la libertad del hombre, su persona y su dignidad. La ratificación de esa salvación ofrecida por Dios depende de la aceptación del hombre, de su disposición, de su receptividad, aunque por el momento nada digamos sobre el problema de saber en qué consiste esa receptividad.

Esto supuesto podemos preguntarnos: la gracia, ¿la da Dios igual, en la misma medida a todos? No: Dios puede conceder un grado mayor de gracia, de perfección, de plenitud a uno que a otro. Ya el Evangelio de Mateo habla

de los que estarán a la diestra del Señor y de los que estarán a la siniestra (Mt. 20,23); San Pablo, en un pasaje que recién citábamos, dice que "todos revivirán en Cristo; pero, agrega, cada uno según su rango" (I Cor. 15,22-23). Es decir, algunos tendrán que despojarse de más adherencias carnales, en tanto otros ya manifiestan en esta vida con más transparencia la acción de la gracia, porque Dios suscita testigos, Dios suscita santos; pero esas diferencias pasan a segundo plano ante el esplendor de la gloria del que disfrutará incluso el último.

2 - La fe: ¿un condicionante?

Parecería que ya casi podemos terminar aquí la exposición. De parte de Dios "no hay problemas": su voluntad salvífica es universal. Todo depende del consentimiento del hombre. Y respecto de éste, la teología dice que nunca podemos saber si el que se aparta de Dios lo hace con plena libertad y suficiente conocimiento (3). Por otra parte, agregan los teólogos, no parece ser compatible con la seria voluntad salvífica de Dios, ni con la fuerza e intimidad de su amor, el hecho de que esa voluntad y ese amor sean ineficaces en un gran número de hombres e incluso en la mayoría de ellos. No es posible que la mayor parte de los hombres vaya a caer en poder del demonio que Cristo ha vencido. El no ha dicho "intentaré vencer al demonio" o "tengo esperanzas de vencer al mundo", sino he vencido al demonio, he vencido al mundo.

Diríase, pues, que nuestro problema está resuelto. Pero si, considerando terminado nuestro trabajo, nos ponemos a hojear por curiosidad el mismo tratado de teología dogmática de la gracia donde hemos encontrado esta doctrina tan clara y luminosa, de pronto nos va a saltar un capítulo titulado más o menos así: "De la necesidad imprescindible de la fe como exigencia fundamental para la justificación". Y súbitamente, toda nuestra confianza y tranquilidad se desmoronarán. El mismo concilio tridentino que afirmó tan netamente la voluntad salvífica universal de Dios, afirma que "la fe es el acto preparatorio fundamental e imprescindible para la justificación".

Vale decir que el proceso de la salvación ahora aparece con un condicionante, según el cual se operaría así: primero la fe es otorgada gratuitamente, gratuitamente por Dios; el hombre, al aceptarla, se abre a la gracia; y así se prepara para recibir la gracia suprema, la gracia de la salvación. La fe es, pues, requisito previo fundamental para recibir la gracia de la vida eterna. Y no cualquier fe. La única fe valedera es la fe en Cristo y en su Iglesia católica apostólica romana.

Frente a esta afirmación miramos en torno nuestro y comprobamos que los que abrazan la fe en Cristo y en la Iglesia Católica no son todos ni siquiera la mayoría de los hombres. Parecen abrirsenos dos alternativas:

1ª: La seria y universal voluntad salvífica de Dios no era tan seria ni tan universal como nos decían. Sí; para no incurrir en flagrante contradicción, admitiríamos que Dios ofrece la gracia a todos; pero una gracia que no salva, una gracia insuficiente: gracia pero poca. A los que realmente quiere salvar, Dios les envía la fe. Hemos aquí otra vez en la predestinación calvinista más o menos embozada.

2ª alternativa: Dios ofrece la fe - y con ella la posibilidad de salvación - a todos, pero muchos hombres - la mayoría - rechazan esa gracia, rechazo que se manifiesta en su incredulidad y en su negativa a incorporarse a la Iglesia. Todos son llamados, pero pocos responden a ese llamado. Y esos pocos son los de buena voluntad, los que se abren a la fe.

Ninguna de las dos opciones nos conforma. Pero, ¿hay otra?

Nos enfrentamos al mismo problema, a la misma perplejidad, que nos crea el famoso axioma de "no hay salvación fuera de la Iglesia". En efecto, el dogma tridentino viene a decir más o menos eso: que fuera de la Iglesia no hay salvación. Cuando en el siglo III San Cipriano formuló esta célebre frase, ella se integraba en un contexto bien distinto: Cipriano - quien por cierto tenía muy fuertemente arraigada la noción de la universalidad de la salvación y la había afirmado en cantidad de escritos - al decir que fuera de la Iglesia no había salvación, no estaba pensando ciertamente en los incrédulos, en los no-cristianos. La fórmula iba dirigida contra los eismáticos, quienes, siendo cristianos y teniendo fe, atentaban contra la unidad del cuerpo de Cristo creando iglesias separadas. Pero no es menos cierto que la Iglesia ha convertido la frase en axioma y la ha sostenido sin desfallecimientos a lo largo de 17 siglos como verdad universal y aplicable a todo contexto. Sin embargo, no es menos verdad que, cuando no hace muchos años, en los Estados Unidos, un jesuita exaltado y fanático - el P. Finney - quiso tomar la frase en su sentido restrictivo y empezó a predicar que nunca se ha salvado ni podrá salvarse nadie que no pertenezca a la Iglesia Católica, el papa Pío XII condenó su prédica y sus escritos, le ordenó retractarse y, como no azató la orden, lo separó del ejercicio de su ministerio. Pero, entonces, ¿qué quiere decir "Fuera de la Iglesia no hay salvación"? ¿Y cómo se conjuga con la voluntad salvífica universal de Dios?

Uds. ven que el problema no es saber cuántos se salvan. En ese aspecto podemos tranquilizarnos con el Apocalipsis (7,9) donde se nos asegura que el número de los salvados es enorme: "Apareció ante mis ojos una multitud inmensa, imposible de contar, de toda nación, raza, pueblo y lengua". Pero lo que nos preocupa es saber por qué se salvan, cómo, en función de qué; cuál es la economía de la salvación. Y qué papel juegan dentro de esa economía, la fe y la Iglesia. En qué sentido la fe es condición indispensable, en qué sentido la Iglesia se afirma como único camino de salvación.

Si buscamos en Karl Barth, el teólogo protestante, su respuesta al problema de la salvación, en un primer momento nos sentimos muy reconfortados y hermanados con él. Barth dice que cualquiera se puede salvar: católico, protestante, budista, musulmán, animista, incrédulo, ateo, comunista. Y nos sentimos muy chocados cuando los teólogos católicos nos dicen que la Iglesia jamás aceptará la enseñanza de Barth. Pero, ¿por qué? Porque cuando Karl Barth dice eso, sigue pensando igual que Calvino: Dios salva al que quiere y porque sí. Cualquiera puede ser salvado, pero también cualquiera puede ser condenado. Y por la misma razón o sinrazón de Dios. Llevando a sus últimas consecuencias la doctrina de Calvino, con toda lógica y coherencia, Barth suprime la exigencia de la fe que Calvino incluía como signo de elección, y ensancha el número de los predestinados; pero el hombre sigue dependiendo totalmente de la predestinación; sigue habiendo una predestinación completamente al margen del

hombre, de su respuesta, de su voluntad, de su libertad. Aunque aparentemente consoladora, la respuesta de Barth es en el fondo desoladora y terrible como la de Calvino. Es claro que el problema que nos inquieta no es de cantidad, no es de número, sino de cómo y por qué.

Empecemos a buscar la respuesta en la misma Iglesia y particularmente en el mismo concilio de Trento. ¿Cuál es esa fe que Trento presenta como previa e indispensable para la gracia santificante? Según Trento, la fe es una respuesta a Cristo que no procede de la razón, sino del corazón: un movimiento del hombre hacia Dios que Dios suscita en él. La fe es un sometimiento a Cristo, es decir, a la realidad salvífica divina revelada en el Redentor. No es un mero conocimiento intelectual. El concilio tridentino distingue entre "fe viva" y "fe muerta". La fe muerta no justifica; sin obras, sin caridad, la fe está vacía. La fe que no se manifiesta en actos de amor - enseñan los padres tridentinos - está muerta. Es la misma enseñanza del apóstol Juan (I Jn. 4,20): "el que no ama a su hermano a quien ve, ¿cómo podrá amar al Dios a quien no ve?" Tan sólo salva la fe viva, la fe que es entrega, que es amor; como lo enseña la Biblia, conocer a Dios y amar a Dios son una sola y misma cosa. Para San Agustín la palabra fe (fides) está formada por dos palabras: hacer y decir. La fe - define - consiste en hacer lo que se dice (4).

La fe, pues, es la manifestación de la metanoia, de la conversión: conversión de la razón, del corazón y de la voluntad. Para el magisterio de la Iglesia, no hay fe sin conversión, sin una transformación interior, sin la actitud existencial de la entrega que ha de manifestarse en actos, en dar a mi hermano desnudo una de las dos túnicas que yo poseo. La enseñanza de la Iglesia se mantiene así fiel a la del Evangelio, donde Cristo permanentemente dice "Arrepiéntanse, conviértanse y bautícense".

No perdamos de vista esta noción de fe: arrojaré luz sobre todo nuestro itinerario y volveremos a encontrarla al final del camino.

El magisterio de la Iglesia ha abierto también otras puertitas laterales a la salvación. Por ejemplo, cuando formula el principio de que al hombre no alcanzado todavía por la predicación del cristianismo, al no evangelizado, Dios le regala la gracia suficiente como para salvarse. O cuando enseña que "tampoco puede excluirse la posibilidad de una fe justificante para los adeptos de los grandes sistemas morales asiáticos, como por ejemplo el budismo" (5). Pero tal como se enuncian estas premisas, se tiene la impresión de que los que se salvan sin pertenecer a la Iglesia, se salvan como de lástima. Claro está, todos nos salvamos de lástima, pues la gracia es gratuita y nadie la merece, pero se comprende la diferencia que quiero establecer. Los no-católicos parecen salvarse no porque hayan llevado una vida digna, fecunda, elevada; sino porque, finalmente, no tienen culpa de no haber sido evangelizados. Se salvan, literalmente hablando, porque "Dios es grande".

Una formulación más precisa, pero que, como veremos, no nos llevará muy lejos, es la de la "ignorancia invencible", enunciada por Pío IX. En una alocución en 1854 el Papa empieza declarando que "no quiere atreverse a poner límites a la misericordia divina, que es infinita, ni quiere escudriñar los ocultos consejos y juicios de Dios". Y tras este preámbulo, declara:

"Por la fe debe sostenerse que fuera de la Iglesia Católica Apostólica Romana nadie puede salvarse; que ésta es la única arca de salvación; que quien en ella no hubiere entrado perecerá en el diluvio. Sin embargo, también hay que tener por cierto que quienes sufren ignorancia de la verdadera religión, si ésta es invencible, no son ante los ojos del Señor reos de culpa alguna. Ahora bien, ¿quién será tan arrogante que sea capaz de señalar los límites de esta ignorancia, conforme a la razón y variedad de pueblos, regiones, caracteres y de tantas otras y tan numerosas circunstancias?" La respuesta a esta pregunta no puede menos de extrañar, ya que la imposibilidad de señalar los límites lo lleva a la estrictez: "A la verdad, cuando libres de estos lazos corpóreos, veamos a Dios tal como es, entenderemos ciertamente con cuán estrecho y bello nexo están unidas la misericordia y la justicia divinas; mas en tanto nos hallemos en la tierra agravados por este peso mortal que embota el alma, mantengamos firmísimamente, según la doctrina católica, que hay un solo Dios, una sola fe, un solo bautismo. Pasar más allá en nuestra inquisición es ilícito" (6).

Como se ve, da la impresión de que para Pío IX, exponente de su época, la salvación de los no creyentes es un misterio impenetrable, una gracia de Dios imposible de entender, obtenida gracias a que el acusado tenía una buena coartada: pudo demostrar "ignorancia invencible" y en todo caso, una salvación "marginal", como se diría ahora, de excepción. Para la Iglesia del siglo pasado, el problema de cómo se concilia la voluntad salvífica universal de Dios con el axioma de "fuera de la Iglesia no hay salvación", era un problema insoluble. Por fortuna, el Concilio Vaticano II, un siglo más tarde y con nuevas luces del Espíritu Santo, ha entendido que no es ilícito esa inquisición.

Más ancho que esta fórmula de la "ignorancia invencible" parece el camino que abrió el mismo concilio de Trento cuando sentó el principio del Bautismo de "deseo". Con el bautismo de deseo, el tridentino admite "una regeneración del hombre, propiamente natural y de gracia y, por lo tanto, una justificación (...) antes de que se dé la condición básica de la pertenencia a la Iglesia". Y admite, en consecuencia, según lo subraya Rahner (7), una posibilidad de salvación fuera de la Iglesia visible. Probablemente, Trento no se proponía admitir tanto. Da la impresión de que sólo pensaba en el caso del que ha adoptado en su intimidad la formal intención de bautizarse y la muerte lo sorprende antes de poder cumplir su propósito. Pero esto no fue explicitado - y en ello tenemos que ver la obra del Espíritu Santo -, dejándonos así la posibilidad de entender el Bautismo de deseo de modo mucho más amplio. Con todo tenemos que analizar bien por qué; por qué creemos hoy que es lícito hablar de un bautismo de deseo y de una "voluntad de Iglesia" en muchos que no sienten ni tienen el menor asomo de fe cristiana explícita ni piensan en incorporarse a la Iglesia.

3 - El problema del pagano en el Antiguo Testamento y en los Santos Padres

¿Qué pensaba del no-cristiano la Iglesia primitiva, la que sentía y vivía en toda su frescura el mensaje evangélico? Para poder ubicarnos en la perspectiva del cristianismo de los primeros siglos, tenemos que volver a partir de San Pablo: Dios quiere que todos los hombres se salven. ¿por qué?

Porque Dios es uno y uno también el mediador entre Dios y los hombres: el hombre Cristo Jesús que se entregó para redención de todos. No retengamos tan sólo, como hicimos al comienzo, la buena nueva de que Dios quiere la salvación de la humanidad. Penetremos más en el por qué, en el fundamento paulino de esa redención universal: hay un solo Dios y un solo Cristo que se hizo hombre para la redención de todo el género humano.

Para comprender a San Pablo tenemos que empezar por superar el sentido demasiado personal e individualista que hemos dado a la gracia, con el cual hemos empalidecido la noción de que Cristo vino a salvar a todos los hombres; y no sólo a todos los hombres, sino a todos juntos, a la Humanidad en su conjunto. San Ireneo dice aun más claramente lo mismo que Pablo: "No hay más que un Dios. No hay más que un hijo que cumple la voluntad del Padre, y no hay más que un género humano en el cual se cumplen los misterios de Dios" (8). No hay más que una salvación y ella abarca a todo el género humano. Jesús asume a toda la humanidad, enseña Cirilo de Alejandría (9). Y Gregorio Niseno: "Toda la naturaleza humana, toda la humanidad asumida por Cristo le sirve de cuerpo. Toda entera la llevará al Calvario, toda entera la resucitará, toda entera la salvará" (10).

Esta perspectiva comunitaria, social, de la salvación, es indispensable para comprender la verdadera dimensión de la gracia. Como dice de Montcheuil, "imaginamos demasiado fácilmente a Dios tratando con cada alma en particular como si las almas fueran átomos aislados; y los medios de salvación nos parecen el objeto de una utilización puramente individual, como un tesoro puesto por Dios a la disposición de las almas de buena voluntad, donde cada uno vendría a abreviar por su propia cuenta. No es así como Dios ha querido salvar a los hombres. La Redención es la puesta de la humanidad toda en el recto camino. Dios la trata como formando una unidad real. Aunque algunos de sus miembros se sustraigan a la salvación por un rehusamiento personal (y nadie sabe su número, ni si es grande o pequeño) (...) es la humanidad la que se salva, es a la humanidad a la que es dada la posibilidad de retomar su marcha hacia Dios" (11).

La Humanidad forma una unidad. Es lo que se nos quiere decir cuando se nos señala un padre común: Adán, y un pecado original, y una redención común en Jesucristo, que quiso ser miembro de la humanidad, hombre nacido de mujer. "En la historia personal de la salvación - observa Rahner - no existen individuos aislados. Son individuos, sí; pero no individualistas" (12). Estamos todos navegando en un mismo barco, y ese barco, lógicamente, nos lleva a todos al mismo destino (a menos, claro está, que voluntariamente nos apeemos en algún puerto de escala).

Fue a esa luz que la Iglesia primitiva se planteó el problema de los paganos: de los que habían vivido antes de Cristo, de los que no habían conocido a Cristo, de los que, aun siendo contemporáneos de la aparición de la Iglesia, no habían sido alcanzados por el mensaje cristiano. Y es obvio que a esa luz debemos plantearnos también el problema del no-creyente en el seno de sociedades en que el Cristianismo ha sido ya implantado.

Nos interesa entonces analizar como se va planteando el tema de la salvación de los paganos a través de la revelación y de la tradición, porque

va a arrojar mucha luz sobre nuestro problema.

La Iglesia primitiva no se conformó con decir "Dios habrá salvado a los paganos El sabe cómo". No le satisfizo tampoco perdonarles la vida y salvarlos como de limosna diciendo "qué culpa tienen los pobres de no haber sido evangelizados o de haber vivido antes que Cristo". Con esa noción tan lúcida que habían recibido del Señor de que la Humanidad formaba una unidad en El, la Iglesia de los primeros tiempos ahondó en el Antiguo Testamento, o sea en la historia de la humanidad antes de Cristo. Y descubrió algo que nosotros hemos olvidado, que la Biblia no es sólo la historia del pueblo de Israel, sino también la historia de la Humanidad. Nosotros solemos limitar la revelación vetero-testamentaria al pueblo de Israel. La obra salvífica, la historia de la salvación, para nosotros comienza con la promesa hecha a Abraham y la alianza celebrada con Moisés; y sólo la venida de Cristo ensancha el horizonte al mundo entero.

Pero no es así. Israel recién aparece en el capítulo IX del Génesis. Todo lo que precede traza la historia de la salvación antes de Israel. Y sea cual fuere el género literario en que se expresan esos episodios su significación profunda y su contenido son decisivos.

Antes de Israel hubo una primera manifestación de Dios, una primera preparación para Cristo, cuando Dios sella su primera alianza, la alianza del orden "natural", del orden cósmico, como la llama Daniélou (13): es la alianza que Dios celebra con Noé después del Diluvio, en la que le promete que nunca más habrá diluvio ni castigo universal para el hombre. "Mientras exista la tierra, siembras y cosechas, frío y calor, invierno y verano, día y noche, no cesarán jamás de sucederse. Así pues, creced y multiplicaos; poblad la tierra". Y Yahvé hace a Noé y los suyos dueños y señores de todo lo que hay sobre la tierra - animales y pájaros, peces y plantas - y lo pone en sus manos (Gén. 8,22 y 9,1-3). Hay, pues, una primera revelación y una primera alianza que se insertan en el orden "natural". "Alianza al nivel de las leyes naturales, es ya sin embargo historia santa", historia de la salvación, historia de la Humanidad destinada a la redención. Dios asume y santifica el orden de la creación. Frente a esa humanidad total y primigenia, Dios ya aparece interviniendo en la historia humana.

Incluso, como confirmación de esa intervención divina en la humanidad primitiva, "natural", como testimonio, como signo, esa humanidad tuvo sus santos. Sí: en el Antiguo Testamento no sólo hay justos hebreos, sino también justos gentiles. Y el cristianismo primitivo, tan interesado en rastrear las pruebas de la presencia de la Gracia en el mundo pagano, supo descubrir a esos justos y exaltarlos. Antes de Abraham tenemos a Abel, a Henoch, a Noé. Y a Melquisedec, sacerdote de una religión desconocida - sin duda de una religión pagana, natural - que oficia con pan y vino el primer sacrificio celebrado por Abraham. Tanto Abel como Melquisedec figuran en el canon de la misa y pedimos a Dios que acepte el sacrificio que celebramos como aceptó los de Abel y Melquisedec, cuyo recuerdo invocamos. Y, lo que es más importante todavía, la Epístola a los Hebreos, evocando el Salmo 110, proclama a Jesucristo "sacerdote según el orden de Melquisedec" (Hebr. 5,6). es decir, de una religión primitiva que no era ni la cristiana ni tampoco la judía, sino una religión de la naturaleza, una religión cósmica. Melquisedec "parece sin padre, sin madre, sin genealogía" (Hebr. 7,3), es decir,

está desligado de la herencia levítica. Que Cristo sea sacerdote de tal Iglesia, es expresión concluyente de nuestra fe de que El asume a toda la humanidad, a toda la creación, a todo el orden natural.

Y, ya celebrada la alianza con Abraham, ya fundado el pueblo elegido, Yahvé sigue suscitando santos paganos: Lot, pariente de Abraham pero ajeno a su alianza; Daniel, fenicio; Job, idumeo; la reina de Saba, princesa de Arabia. La Iglesia primitiva toma a todos estos personajes, los canoniza y los incluye en el Santoral. Sí: la Iglesia Católica venera a santos paganos. Afirma así la posibilidad para todo hombre de conocer al verdadero Dios por su manifestación en el mundo, aun sin haber recibido la revelación positiva y, en consecuencia, la posibilidad para los paganos de salvarse. San Ireneo dirá: "El Verbo de Dios nunca ha dejado de estar presente a la raza de los hombres (14).

4 - La conciencia, manifestación de la Gracia

"A través de esta revelación primitiva, el Dios bíblico manifiesta uno de sus caracteres esenciales: la fidelidad. Porque Dios es fiel, el hombre sabe que puede contar con la regularidad de los ciclos estacionales, tal como se lo ha prometido solemnemente a Noé" (15).

El mundo tecnificado y desacralizado de hoy difícilmente permite al hombre de nuestros días ser sensible a esa manifestación de Dios en la naturaleza. Pero hay otra manifestación, otro valor que nos interesa subrayar: al nivel de esa revelación "natural", Dios aparece también

"como el que juzga, es decir, como Aquel cuya santidad es incompatible con el pecado (...) Y así Dios se manifiesta al mundo pagano no sólo por su acción en el cosmos, sino también por su exigencia en la conciencia: hay un bien, hay un mal, hay una recompensa, hay un castigo (...) San Pablo, que afirma tantas veces la existencia de una revelación perpetua de Dios a través del cosmos que se dirige a todos los hombres, añade que a esa revelación exterior se agrega la revelación interior de la conciencia" (16).

Hay un pasaje fundamental en la epístola a los Romanos, en que Pablo expresa que todo hombre será juzgado según la revelación que ha conocido. Y el pagano, que no tiene más que la ley interior de la conciencia, será juzgado según ella:

"Cuando los paganos, que no tienen la Ley, cumplen naturalmente lo que la Ley manda, se constituyen en Ley para sí mismos; muestran que lo que la Ley ordena está escrito en sus corazones (...) Lo que aparecerá el día en que Dios juzgue las acciones secretas de los hombres" (Rom. 2,14-16).

Comenta de Montcheuil:

"los paganos no serán juzgados según una Ley que no conocen - es decir, la Ley escrita de los judíos - sino según la ley que poseen en ellos mismos, esto es, según lo que han podido conocer de la Ley de Dios por su conciencia. Pablo no dice "según lo que hayan reconocido explícitamente como Ley de Dios", sino según esa Ley de Dios tal como su conciencia se la haya hecho conocer. Podemos traducir que serán juzgados según la ley que hayan poseído " (17)

y según como hayan obedecido a esa luz. Y agrega de Montcheuil que es legítimo transponer este texto sobre los gentiles a la situación posterior a la aparición de la Iglesia. Entre los que no conocen a la Iglesia, no sólo hay que contar a los que no han oído hablar de ella, sino también a los que, sin falta de su parte, ni infidelidad, ni negligencia, no han percibido la obligación de entrar en ella.

El autor de la epístola a los Hebreos nos da una definición de fe que la Iglesia suele aceptar como "fe mínima", es decir, la fe elemental que se exigiría a todo hombre para su salvación. Empieza diciendo que "es por la fe que reconocemos que el mundo ha sido fundado por la Palabra de Dios, de suerte que las cosas visibles no han sido hechas de cosas visibles" (Hebr. 11,3). Esto se refiere a la Creación y al reconocimiento de un Dios creador, pero también podemos aplicarlo a la recta conciencia. El hombre que, aun sin reconocer la existencia de un Dios creador, ajusta su conciencia a valores morales que lo trascienden, a valores morales que no tendrían sentido en un orden puramente natural, el hombre capaz de sacrificio, de abnegación, ¿no está reconociendo de hecho implícitamente que "las cosas visibles no están hechas de cosas visibles"?

¿Y en qué consiste esta fe según la Carta a los Hebreos? Consiste en "creer que Dios existe y que es el remunerador de los que lo buscan" (Hebr. 11,6). La fe, en este sentido, comporta, pues, la captación de Dios que se manifiesta a la inteligencia como creador y a la conciencia como juez. La conciencia moral no es, pues, un fenómeno natural, sino una manifestación de Dios, un don, una gracia.

Uno de los primeros apologistas cristianos, San Justino (siglo II), creía que el cristianismo representaba la plenitud de una verdad de la cual los filósofos paganos ya habían conocido fragmentos, y que ello se explica por la acción del Verbo presente en toda alma humana desde los orígenes del mundo. Dice Justino: "Todos los principios justos que los filósofos y los legisladores han descubierto, los deben a que han contemplado parcialmente al Verbo". Interesa mucho a nuestra búsqueda subrayar que Justino no sólo incluye a los filósofos, sino también a los legisladores. No nos cuesta tanto aceptar que Platón, por ejemplo, en su búsqueda filosófica, haya vislumbrado rasgos del Dios uno y creador. Pero Justino incluye también al legislador, que evidentemente no llegó ni a vislumbrar al Dios de la revelación judeo-cristiana; que adoró a Zeus, a Apolo, a Dionisos y a Venus. ¿Por qué lo incluye? Porque hay otro valor en ese legislador que no es el del conocimiento, sino el del acatamiento a esa otra manifestación de Dios que es la conducta, la recta conciencia, la lucha por la justicia, por el derecho, por el bien. Un valor tan típicamente temporal como la acción política es elevado por Justino al orden de la gracia. Trasladado a nuestro ámbito, el apologista nos está diciendo que todos los que - cristianos o no - luchan hoy por una distribución más justa de las riquezas, por una promoción humana, etc., están respondiendo a un llamado de la gracia. Y no sólo a la gracia, sino también a ese requisito preparatorio de la gracia que, según el concilio de Trento, es la fe. Porque la fe se manifiesta también así: en una conducta que testimonia un sometimiento de la conciencia a valores que trascienden lo meramente natural: "todos los principios justos que los legisladores han descubierto, los deben a que han contemplado parcialmente al Verbo".

E, igual que para el concilio de Trento, esa fe no es un mero conocimiento especulativo de la razón, sino una conversión, una adhesión total a la verdad, una fe viva. Justino lo expresa con una frase que hemos necesitado 18 siglos para comprenderla y no escandalizarnos de ella. Dice: "Todos los que han vivido según el Verbo, en el cual todos los hombres tienen parte, son cristianos aunque hayan pasado por ateos, como Sócrates". Es el Verbo el que los ha hecho mártires de la verdad. No hubieran podido serlo por sí mismos, sino por una gracia del Dios verdadero a la que ellos han sabido responder.

Y es tan universal y tan lúcida la teología de la gracia de este cristiano del siglo II, que no sólo incluye a los intelectuales. Porque en seguida agrega: "Cristo, a quien Sócrates conoció parcialmente, pues el Verbo está presente en todas partes (esa acción universal de la gracia es el leitmotiv de Justino como el de todos los Padres), persuadió no sólo a los filósofos y los letrados, sino incluso a obreros e ignorantes, de suerte que despreciaron la opinión de los demás, el temor y la muerte. Pues el Verbo es la virtud del Padre y no un producto de la razón humana" (18).

Esta frase aclara aun más la visión teológica de este hombre al que sentimos tan entrañablemente contemporáneo. Justino está hablando de una acción sobrenatural de la gracia y no de un simple ejercicio de la razón. Para él, el hombre pertenece al orden sobrenatural. La historia que ese hombre hace es asumida por Cristo en su encarnación.

Para San Justino, como para San Ireneo, como para San Pablo, como incluso para el propio San Cipriano - el que afirmó que "fuera de la Iglesia no hay salvación" - la economía de la Gracia era transparente. Ya había sido claramente definida por Jesucristo en la parábola del buen samaritano, (Lc. 10,25-37) donde precisamente un samaritano (y ya sabemos que, para los judíos del tiempo de Jesús los samaritanos eran los réprobos por antonomasia, los infieles, los descarriados, al punto que los fariseos le dicen a Jesús (Jn. 8,48) "eres un samaritano y un demonio", invectivas equivalentes para ellos) resulta elevado al orden de la gracia que no alcanzan ni el sacerdote ni el levita, sólo por un movimiento de caridad hacia el prójimo.

Pero donde quizá aparece con más claridad esta economía de la gracia es en la descripción del Juicio Final de Mt. 25,31-46, en que Jesús recibe en el Reino a quienes realizaron aun los servicios más materiales como dar de comer y beber. No dice El: "Vengan benditos de mi Padre, porque se bautizaron, y creyeron en mí y recibieron los sacramentos y vivieron dentro de la Iglesia" aunque por otra parte el mismo Cristo haya permanentemente afirmado que para salvarse era preciso creer en El. Sin embargo no hay contradicción. Se trata de una misma exigencia: darle de comer y beber, vestirlo, alojarlo y acompañarlo en sus hermanos, es también creer en El y pertenecer a su Iglesia, puesto que "el que ama, conoce a Dios" (1 Jn. 4,7).(19)

Hay otra sugerencia en la parábola, sin duda no tan importante y que por ello se ha acentuado menos, pero que aquí interesa subrayar: esos hombres justos no son todos cristianos. Lo sugiere el hecho de que son incapaces de reconocer a Cristo en el prójimo a quien ellos sirvieron y se asombran cuando el Señor les agradece lo que hicieron con El porque lo habían hecho sin conocerlo. En realidad esos hombres se habían convertido y ya eran de Cristo por la rectitud de conciencia que constituye un bautismo de deseo.

En el próximo número de Perspectivas vamos a ver cómo la teología de nuestros días, trabajando todo este material, está elaborando una doctrina coherente en la que el no-creyente ya no es introducido de rondón en el reino de los cielos, sino que se inscribe con carta de ciudadanía en el orden salvífico de la gracia; y cómo esta concepción se integra coherentemente con la fe que pide el concilio de Trento y con el "no hay salvación fuera de la Iglesia".

Mario Kaplún

-
- (1) In Jo., hom. 8, n. 1; In Rom., hom. 5. Citado por de Lubac, "Catholicisme" (Ed. du Cerf, París, 1952), pg. 180.
 - (2) V. de Lubac, op. cit., pg. 181.
 - (3) En la exposición dogmática seguimos a Michael Schmaus, "Teología Dogmática", tomo V, "La gracia divina" (Ediciones RIALP, Madrid, 1962) título II, cap. IV.
 - (4) S. Agustín: Enarratio in Psalm 106, 14. Cit. por R. Hasseveldt, "El misterio de la Iglesia" (Educación y Vida, Bs.As., 1955) pg. 307.
 - (5) Schmaus, op. cit, tit. II, cap. II, pg. 315-316.
 - (6) Citado por Karl Rahner: "La incorporación a la Iglesia según la encíclica de Pío XII *Mystici Corporis Christi*", pg. 70. Ver también Rahner, op. cit. pg. 46-47.
 - (7) Adv. Haereses. Citado por de Lubac, Catholicisme, pg. 10.
 - (8) Theasurus, assertio 15. Cit. por de Lubac, op. cit. pg. 14.
 - (9) Discurso catequético, c.32, n.3. Cit. por de Lubac, op. cit. pg. 16.
 - (10) Yves de Montcheuil, Aspects de l'Eglise, Editions du Cerf, París, 1948, pg. 148.
 - (11) Karl Rahner, Devoción personal y sacramental, pg. 128 (ídem).
 - (12) Jean Daniélou, Les Saints Patiens de l'Ancien Testament. Editions du Seuil, París, 1956.
 - (13) Adv. Haereses, III, 16,1. Cit. por Daniélou, op. cit. pg. 11.
 - (14) Daniélou, "Les Saints Patiens", pg. 20.
 - (15) Ibid, pg. 20-22.
 - (16) Aspects de l'Eglise, pp. 142-143.
 - (17) Apol. II, 10,1-3; I, 46,2-5; II, 10,4-5. Cit. por Daniélou, "Les Saints ...", pp.27-28.
 - (18) No es el lugar aquí de señalar la necesidad decisiva de la Iglesia y de los sacramentos. Nuestra reflexión trata de analizar la extensión de la gracia a toda la humanidad, el cómo y el porqué de la salvación de los paganos, y supone el estudio de ese problema. Por lo demás nuestra publicación se ha ocupado profusamente de ese problema durante todo el año 1966. (Ver DIALOGO, año I, Nos. 1-10).

* * *

REVELACION

Y ANTROPOLOGIA

Intercambio

Bajo el título de Revelación y antropología se plantean una serie de problemas de alguna manera tratados por el concilio Vaticano II sobre todo en su Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual.

Nosotros deseáramos ofrecer al lector una visión sintética de este encadenamiento de cuestiones.

El punto de partida está dado por el divorcio existente entre Fe y vida en el mundo. El concilio ha expresamente indicado que dicho divorcio no es cristiano:

"El divorcio entre Fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestro tiempo" (Nº43).

Esta problemática ha surgido frente a un mundo "desacralizado". Desacralizado en un sentido profundo. Es decir, el hombre ha tomado conciencia de su poder de construirse como hombre (antropogénesis). El nuevo estilo de crítica a la religión se sitúa a este nivel de la antropogénesis: la crítica de Marx de una religión máscara del miedo, sostén de una situación de explotación del hombre por el hombre; crítica de Nietzsche de la religión como máscara de la debilidad de la voluntad de dominación; crítica de Freud de una religión neurótica ligada a la figura del padre.

El gran vidente de esta nueva situación ha sido el teólogo protestante Bonhöffer, quien sostuvo que una crítica a la religión como debilidad y alienación del hombre es condición indispensable para la Fe de nuestro contemporáneo.

Su temática ha sido retomada por toda una serie de teólogos protestantes y católicos y ha culminado con la corriente actual de Death of God, de la "muerte de Dios". Sin duda es ésta una cuestión mayor de la literatura teológica contemporánea por su transcendencia pastoral.

La Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual en el número 22 nos dice:

"Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente al hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación".

Es esta una de las ideas maestras de la Constitución: Dios al revelarse como amor revela también al hombre su íntima condición. Todo enunciado

teológico, es decir, todo aquello que es afirmado de Dios, es al mismo tiempo un enunciado sobre el hombre.

He aquí, pues, una primera respuesta dada por el concilio al problema presentado por ese divorcio entre Fe y existencia humana.

Consecuente con esta afirmación la misma Constitución nos ofrece una perspectiva sobre el hombre: una visión del mismo.

Todo el capítulo primero trata de la dignidad de la persona humana, constitución del hombre, dignidad de la inteligencia de la verdad y de la sabiduría, dignidad de la conciencia moral, grandeza de la libertad, etc.

. . .

Esto nos conduce al segundo anillo de nuestra cadena. De la afirmación anterior del concilio, ¿es lícito inferir la existencia de una antropología cristiana? O sea, la revelación ofrece al creyente una imagen acabada del hombre, la ciencia sobre el hombre? ¿La Revelación hace de sus adeptos seres "superiores" en este aspecto? Al margen de los que buscan penosamente sobre el misterio de su ser, estarían los cristianos pertrechados de una ciencia revelada?

Es innegable que cierto tono un "tanto triunfalista" y magisterial de la constitución da pie para una interpretación en el sentido del párrafo anterior, que a nuestro juicio no es exacta.

La Revelación no nos da una antropología como tampoco nos ofrece una cosmología. Ciertamente que la Biblia posee una concepción del hombre - mejor dicho, diversas concepciones del hombre, según las épocas en que fueron redactados los libros según las corrientes de pensamiento a las que pertenecían.

Pero esa antropología, esa concepción del mundo no es un dato revelado. La Revelación, en definitiva, nos dice únicamente que el hombre tal como aparece en el curso de la historia está llevado por el amor de Dios que no se arrepiente jamás del don de su Amor.

"La historia pecadora de la humanidad muestra que el amor de Dios por el hombre pecador es un amor que libera y perdona. Y la vida humana de Jesús revela que la sola respuesta adecuada al amor de Dios es un amor radical por el hermano, un amor tan radical y absoluto que es de por sí testimonio de ese amor de Dios por el hombre" (1).

Esta Revelación se expresa a través de una antropología. Diremos más, parafraseando un pensamiento patrístico: la Revelación "esperó" que la experiencia humana hubiese crecido y madurado suficientemente como para poder ser "el alfabeto de Dios". Pero este "alfabeto" es el mismo hombre tal como se desarrolla en el curso de la historia.

La Revelación pues no nos enseña una antropología caída del Cielo, Ella nos ilumina sobre el sentido de nuestra existencia. Desde este ángulo debemos reconocer que el cristiano posee una luz de la que carece el no-creyente (2).

Por eso podemos hablar de un sentido cristiano de la vida; pero no podemos hablar estrictamente de una antropología cristiana.

"El cristiano no posee, pues, una antropología humana separada. En cuanto cristiano él sabe que el hombre - tal cual es - está asumido en el misterio del Amor gratuito de Dios. Así pues, el misterio del hombre es, en su profundidad última, el misterio mismo de Dios visto en sus reflejos humanos. A medida que la historia se desarrolla, el hombre descubre las dimensiones de su ser. A cada etapa nueva de este descubrimiento de sí mismo, espera la luz del único dato revelado, y en cada dimensión nueva así descubierta integra un amor por los hombres sostenido en su radicalidad por el Amor divino absoluto y gratuito. En cuanto a la antropología ésta será construida en su estructura formal por las experiencias terrestres de la humanidad de los cristianos y de los no-cristianos. La Revelación, por su lado, nos invita cada vez, a cumplir nuestra misión de amor en el espacio de esta antropología" (ib. pág. 147).

Esta reflexión nos lleva al tercer anillo de la cadena, en nuestro esfuerzo de síntesis.

. . . .

La posición expuesta en el párrafo anterior, ¿no trae consigo una reducción exagerada de la Revelación? ¿No trae consigo un relativismo tanto doctrinal como moral?

El esclarecimiento de esta cuestión - o por lo menos un planteo exacto de la misma - posee una importancia mayor en orden a la transmisión de la Fe. Por eso nos la formulamos.

Es evidente que la imagen del hombre evoluciona vertiginosamente en este siglo. La revolución industrial, la técnica, Marx, Freud, Einstein, etc. etc. la han transformado profundamente. Ninguna de las representaciones básicas que el hombre se hacía de sí mismo ha permanecido en pie.

Es evidente también, que la Fe estuvo expresada dentro de una concepción hoy abandonada del hombre. Tanto en la Biblia como en el Magisterio. El famoso conflicto Ciencia-Fe tiene su vigencia precisamente en el poder que la ciencia posee de transformar la imagen del hombre y del universo.

El cristiano y especialmente el católico han estado a la retransa de ese progreso - más bien sujeto pasivo que activo. Y aquellos que marcharon al paso firme del progreso no lo hicieron - muchas veces - sin dificultades con las autoridades religiosas.

El conflicto ciencia-fe fue (¿es?) un proceso doloroso de purificación por el que ha pasado el cristianismo contemporáneo. Y ese proceso ha llevado consigo ese como repliegamiento de la Revelación. Muchas cosas que se creyeron inmutables, muchas enseñanzas que parecían pertenecer al depósito de la Fe se corrieron callandito al rubro relativo de "vehículos" de la Fe.

Y todo esto en un trayecto de tiempo muy corto.

Este proceso provoca en la Iglesia católica "oleadas" de temor. Este avance no se hace en una marcha serena, sino a los tirones con fuertes tensiones de derecha y de izquierda. Quizá todavía no estamos maduros en la Fe para verla sin temor sometida a la "angustia de nuestro tiempo".

Salimos de un invernadero y nos cuesta aceptar que nuestra Fe vive en medio de este siglo, en plena ciudad de los hombres. La sensación de relativismo o reducción de la Revelación proviene quizá de un primer contacto con el aire fuerte de nuestro mundo con

"Las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, de los pobres sobre todo y de aquellos que sufren..." (3).

Proviene quizá de una primera etapa de purificación que debe ser seguida por otra de construcción. Y esto nos deja en el último anillo de nuestro esfuerzo de síntesis.

. . .

"El repliegue de la FE" es un momento, una condición para una Fe enraizada en la vida. La forma cómo la Palabra de Dios permanece actual y poderosa. El trabajo mismo del Espíritu.

Si el cristiano está en la misma búsqueda de todo hombre, si la Revelación no da sino una iluminación sobre el sentido de la existencia, deberá expresar su Fe en esa búsqueda común.

Precisamente porque la Fe ya no puede ser profesada a través de una imagen abandonada del hombre y de sus relaciones con el cosmos, el cristiano se encuentra ante la urgencia ineludible de encarnarla en su mundo, a través de sus interrogantes y de sus esperanzas. Pero únicamente a condición que el cristiano haya hecho antes acto de pobreza y haya muerto a una expresión que no es la de "su vida en el mundo".

El cristiano se encuentra, entonces, frente a la cuestión siguiente: ¿cómo expresar ese don de sí - radical y absoluto que no encuentra su consistencia, sino en el don del Amor de Dios definitivo y perdonador -, en nuestro mundo, en nuestra circunstancia?

Y advierta el lector, que de nuevo la Fe vuelve a expresarse a través de una concepción del hombre también precaria y caduca. Nuestra tarea no es definitiva, sino provisoria. Quizá un mundo mucho más cambiante nos haya hecho al respecto más veraces. Quizás a nosotros nos resulte más fácil

aceptar lo transitorio de nuestro trabajo, porque vivimos una humanidad que ha tomado un tren de alta velocidad.

Pero esa tarea provisoria es esencial. Sin ella no hay Fe. Una Fe que no se encarna, se evapora: desaparece. Simplemente no existe. La Encarnación es la Ley primera de la Revelación.

Dios se manifestó a través de un pueblo concreto, de una antropología, y luego se entregó plenamente en un hombre perfectamente inscrito en la historia y en la geografía.

El mundo creará a una Fe encarnada en el hoy. No a una Fe que se refugia en un espiritualismo abstracto e inoperante. Ni a una Fe unida a otras concepciones del hombre.

. . .

De este modo se efectúa la transmisión de la Fe de generación en generación. Y de este modo la grandeza de la Palabra se nos revela a través del progreso del mismo hombre.

A medida que la humanidad crece y madura, es capaz de vehicular mejor el Don de Dios. Y de ese modo el trabajo de todo hombre por hacer un tipo de humanidad y de universo más humano y fraterno colabora a la

"...revelación de un misterio, envuelto en el silencio de los siglos eternos, pero hoy manifestado..." (Rom. 16,26).

Roberto Viola

-
- (1) Schema XIII. Commentaires. Artículo de Schillebeeckx: "Foi Chretienne et attente terrestre" (pág. 147) Ed. Mame.
 - (2) Esta luz convierte al cristiano en un privilegiado, en un aristócrata? Para un tratamiento del problema remitimos al libro "Esa Comunidad que es la Iglesia" de próxima aparición.
 - (3) Const. Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual N.1

* * *

PRESENCIA CRISTIANA

EN LOS PAISES

SOCIALISTAS

En el presente artículo, su autor, Julio de Santa Ana, del Centro de Estudios Cristianos, reflexiona sobre las experiencias recogidas personalmente en diversos países socialistas adonde lo han llevado repetidas veces sus actividades ecuménicas.

Las luchas sociales que ocurrieron en el siglo XIX y en lo que va del nuestro dieron motivo al choque, en muchos casos frontal, entre la ideología socialista y las instituciones eclesiásticas. Fue así como, de una y otra parte, mutuas condenaciones fueron proclamadas; para unos, la religión era "el opio de los pueblos", en tanto que para los otros el socialismo significaba una nueva manifestación diabólica. La propaganda, el ardor de la polémica, y la lucha entablada llevó a cristalizar estos pensamientos casi en dogmas de una y otra parte, los que tuvieron como consecuencia un endurecimiento de las posiciones sostenidas por ambas partes. No puede extrañar, por lo tanto, que apenas las fuerzas socialistas comenzaron a tomar el poder en varios países, inmediatamente esa tensión ideológica tuviera resultantes dolorosas para las instituciones eclesiásticas. Tanto en la Unión Soviética, como en los países europeos que luego de la segunda guerra mundial llegaron al socialismo, como posteriormente en China y Cuba, se produjeron este tipo de tensiones. A partir de las mismas la opinión general del mundo occidental, alimentada en gran parte por la propaganda, fue dando una imagen de la situación de las iglesias en el mundo socialista que, aunque basada en algunos elementos verdaderos, llegaba a distorsionar la realidad por exagerar algunos aspectos de la misma. Por ejemplo, teniendo en cuenta lo acontecido en los primeros años de la revolución rusa con la Iglesia Ortodoxa en la Unión Soviética, y posteriormente el caso Mindszenti en Hungría, se llegó a sostener de manera indiscutible que las comunidades cristianas en todos los países socialistas sufrían la persecución y el acoso por parte de un marxismo agresivo. Este, no sólo combatía a las Iglesias por medio de la propaganda y la instrucción ideológica, sino que llegaba también a desatar las iras del Estado contra los cristianos más conspicuos. (Dicho sea de paso, en gran parte esto era cierto - como ocurre con todas las semi-verdades -, pero generalmente la persecución que sufrían esos cristianos no era motivada por su fe, sino por su actividad contrarrevolucionaria). De este modo, la iglesia en los

países socialistas pasó a ser considerada en el mundo occidental como "la Iglesia del silencio", obligada a callar e incluso a clamar un constante mea culpa por su participación en los que se consideraban "errores del pasado". Sin duda alguna, todo eso llegó a ser realidad en el último período del gobierno de Stalin, sobre todo en los países que recién accedían a un gobierno de tipo socialista (en la Unión Soviética, a partir de la ayuda prestada por la Iglesia Ortodoxa y por la valiente actuación de los cristianos en la guerra contra la invasión nazi, la situación había comenzado a variar en un sentido muy favorable para los creyentes). La suma de todos estos factores, unidos a la poca objetividad de las informaciones que reinara durante el período de la guerra fría, dio como consecuencia un acrecentamiento de la hostilidad entre una y otra parte. Así fue como los choques entre el catolicismo y los gobiernos socialistas abundaron en Hungría, Polonia y Checoslovaquia, de la misma manera que entre el comunismo instalado en el poder en el sector oriental de Alemania y la Iglesia Evangélica. Un control férreo y evidente fue ejercido hasta el año 1953/54 sobre las instituciones cristianas en casi todos los países socialistas, que sólo llegó a ser menos rígido cuando comenzaron a sentirse los efectos de la destalinización. No obstante, en virtud de las críticas provenientes de las iglesias en el mundo occidental, quienes sufrían las consecuencias de la tensión eran los cristianos fieles del mundo socialista. Estos, de ningún modo encontraban que debían dejar de ser leales tanto a su fe como al pueblo del que formaban parte y al que tenían que predicar el Evangelio. La situación de estos últimos, como recién dijimos, comenzó a variar luego de los cambios de orientación política a ideológica decididos por los altos mandos del Partido Comunista a posteriori de la muerte de Stalin.

Esos cambios comenzaron a ser visibles para los occidentales a medida que el deshielo de la situación creada durante la guerra fría permitió la visita de gentes del oeste a los países socialistas. A partir de entonces muchos cristianos entendieron que esa distensión de la situación internacional ofrecía una oportunidad magnífica para ejercer el ministerio de reconciliación que Jesucristo vino a ejercer en el mundo y que encomendara a sus fieles. El mismo está siendo llevado a cabo a través de una información que aclara a los del mundo socialista las posiciones del occidente y del Tercer Mundo, y viceversa. Por eso mismo, es que en este artículo pretendemos precisar ciertas perspectivas sobre la Iglesia en tales circunstancias, basándonos en algunas visitas que hemos podido realizar a algunos países comunistas (URSS, Checoslovaquia, Hungría y Cuba). De ninguna manera pueden pretenderse generalizaciones a partir de lo que vamos a exponer; sólo hacemos referencia a situaciones que hemos vivido con mayor o menor intensidad, y para cuya mejor comprensión hemos aprovechado lecturas y contactos personales.

En primer lugar, es necesario tener en cuenta cómo se desenvuelve la vida religiosa en esas situaciones, para entonces tratar de comprender mejor de qué manera se desarrolla la vida de las iglesias en tales circunstancias. El factor que salta a la vista en este terreno es el impacto del proceso de secularización; el mismo no sólo es promovido por los factores desencadenantes del cambio social, sino que también es implementado vigorosamente por la instrucción y la propaganda que realiza la ideología dominante. En general, la mentalidad religiosa es opuesta a la mentalidad científica, y ello va determinando a lo largo de los años un desprestigio social de la religión. En-

tiéndase bien, no se trata de un acoso a las instituciones religiosas sino la manifestación de una posición bien conocida por parte de la ideología en el poder. De este modo, la preocupación por asuntos religiosos pasa a ocupar un lugar de muy poca importancia en todos los niveles; ello es muy evidente, sobre todo, en la esfera intelectual. Si bien, en algunos lugares como Checoslovaquia, hay quienes insisten desde las cátedras universitarias en que debe promoverse el diálogo entre el pensamiento marxista y el pensamiento religioso (no importa cuál sea la confesión), esta prédica tiene poco eco, tanto entre los intelectuales como entre los estudiantes universitarios. Aunque, es necesario precisar que este desinterés no debe verse fuera del contexto muy marcado por la indiferencia creciente que parece reinar entre las generaciones jóvenes del mundo socialista europeo por las cuestiones ideológicas.

Este impacto de la secularización, que en este caso conviene propiamente llamar del secularismo (puesto que se trata de una tendencia ideológica impuesta oficialmente sobre la vida de un pueblo, y no de la consecuencia de un libre juego de las fuerzas que impulsan el cambio social), se aprecia sobre todo en lo que tiene que ver con la práctica religiosa del pueblo. En virtud de que los países visitados han recibido principalmente una gran influencia cristiana, es revelador en este punto lo concerniente a la práctica del culto. ¡Y aquí viene, en primera instancia, una gran sorpresa! En efecto, en la Unión Soviética y en Hungría, los templos cristianos parecen estar repletos, al menos en ocasión de los servicios religiosos dominicales. Y, lo que afirma aún más el estupor mencionado, es evidente entre el pueblo que participa de esas ceremonias una gran concentración en el culto. Sin embargo, cuando se comienza a indagar acerca de este interés por la vida religiosa - que parecería ser justamente lo contrario de los propósitos del gobierno - se llega a saber que un gran número de templos han sido desafectados del culto, que es muy difícil construir nuevas Iglesias, y que muchas veces la asistencia a éstas se debe al deseo del pueblo de participar en audiciones de gran calidad artística, ya sea Misas, Cantatas, etc. (esto puede ser apreciado especialmente en Budapest). En Checoslovaquia, sin duda, es donde se dan los signos más evidentes de los resultados de la actividad secularista: la concurrencia a los templos es baja en número, aunque también quienes a ellos concurren lo hacen con un claro fervor. En Cuba, es donde el proceso está en sus comienzos y por eso mismo la situación se da en términos más complejos; en general, hay buena asistencia a las actividades religiosas, pero la pregunta que corresponde formular en este caso es: quienes asisten a las iglesias, ¿lo hacen porque están movidos por la fe, o porque en más de un sentido allí encuentran una atmósfera que les permite evadirse de las tensiones que provoca una situación dominada por un ritmo revolucionario tan sostenido como el que impera en Cuba? Evidentemente, no es posible dar a este interrogante una respuesta objetiva; aunque de todos modos importa subrayar el hecho de que en la isla todavía persiste en buena parte de la población cierto interés por la vida religiosa. ¿Se mantendrá el mismo? ¿Cómo se manifestarán los miembros de la generación que está siendo formada en la revolución en ese sentido? Estas son preguntas cuya respuesta queda abierta, y que necesariamente están planteándose los cristianos que viven en esa situación de manera alerta.

De todos modos, queda como resultado de estas observaciones una afirmación positiva. La misma señala que para iglesias que pasaron gran parte de

su historia en situaciones de predominio social, la nueva situación exige una definición confesional a sus miembros. Esto es particularmente claro para la Iglesia Ortodoxa Rusa, la Iglesia Católica y las Evangélicas de Hungría (Reformada y Luterana), y la Iglesia Católica en Cuba. Sus fieles, a través de un tránsito doloroso (de esto no hay que tener dudas), han llegado a ser iglesias confesantes en medio de situaciones en las que ser cristiano supone en la mayoría de los casos llegar a ser un testigo.

Ahora sí, en segundo término, es posible referirse a la vida de las Iglesias. Ya se ha dicho que no se deben hacer generalizaciones a partir de lo que se está exponiendo, cosa que volvemos a subrayar. No obstante, hay algunos elementos comunes a todas ellas que pueden ser anotados. Así, por ejemplo, tienen grandes dificultades para contar con un número adecuado de personas que atienden el ministerio pastoral. El problema es particularmente grave en Cuba, puesto que en los primeros años de la revolución un gran porcentaje de ministros católicos y protestantes hicieron abandono del país. Así fue como el número de sacerdotes, en setiembre de 1965, había llegado a ser de 210, cuando hacia 1959 era de más de 700 (fenómeno similar se dio también en el protestantismo).

Sobre esta situación de "déficit" ministerial decisivamente el impacto del secularismo; en efecto, el desprestigio creciente de la vida religiosa afecta en grado primordial el interés que pudiera existir entre los jóvenes en prepararse para ejercer el pastorado de la Iglesia. Por lo tanto, al déficit de sacerdotes y pastores se une el hecho del bajo número de personas que tienen interés en ocupar esas funciones. Esto plantea un serio problema a las iglesias, porque de continuar esta situación, necesariamente deberán cambiar el estilo de trabajo y las estructuras por medio de las cuales realizarlo. Se impone en medio de estas circunstancias una actividad de "presencia" antes que de difusión de la fe, lo que implica una nueva orientación en la preparación para el ministerio. En algunos lugares, como en Cuba y Checoslovaquia, esta inquietud existe, y se nos informa que lo mismo ocurre en Alemania Oriental. Todo ello da signos de posible renovación en la vida de las Iglesias.

De no producirse esta renovación, que estimamos muy necesaria, se corre el riesgo de que la vida cristiana esté teñida por una orientación muy individualista en el ejercicio de la piedad. Este es otro de los detalles que se observan entre los creyentes de las iglesias con las que hemos tenido contactos en el mundo socialista. Ante las presiones de la revolución, la tendencia es cultivar de manera individual las virtudes cristianas tradicionales, puesta toda la atención en el reino eterno y dejando de lado, de esta manera, la responsabilidad que corresponde ejercer en el aquí y ahora. Este es un fenómeno especialmente evidente en las Iglesias Ortodoxas (claro está, en esto influye de manera decisiva la tradición reinante en las mismas), pero que marca un hiato entre la orientación de la piedad cristiana y el estilo de vida reinante en las sociedades socialistas.

La consecuencia de esa separación es una creciente marginalización de las Iglesias en esas sociedades. Excepto en determinada participación de los líderes eclesiásticos en el Parlamento húngaro y checoslovaco (algo semejante ocurre también en Alemania del Este y en Polonia), los cristianos no son

llamados sino excepcionalmente a cooperar en el servicio a la sociedad. Esto determina que las palabras y los mensajes de las iglesias carezcan, generalmente, de repercusión social. ¿Es un duro ejercicio el que realizan las iglesias del mundo socialista, tratando de ajustarse a una situación que las coloca en lugares de menor importancia, en tanto que antes de la revolución habían ocupado los primeros rangos entre las instituciones sociales de sus pueblos! ¿Cómo ser sal de la tierra, levadura en la masa, en medio de estas circunstancias? ¿Qué exigen las nuevas situaciones a las iglesias para vivir en medio de aquéllas el sentido de la encarnación y de la cruz? ¿Cómo anunciar un mundo nuevo en medio de una sociedad que intenta, precisamente ser, el umbral de una nueva situación para los hombres? Y, sobre todo, ¿cómo poder llegar a significar todo esto desde posiciones que están al margen de los acontecimientos más significativos de la sociedad? Son estos los interrogantes que se plantea inmediatamente un cristiano del Tercer Mundo cuando visita el mundo socialista.

Permítase abundar sobre este asunto haciendo referencia a la situación de las iglesias en Cuba. En este país, más que en ningún otro de los mencionados, la situación de las comunidades cristianas no ha sido totalmente definida, y ello sólo ha de ocurrir cuando se proclame la nueva constitución de la República Socialista de Cuba. Mientras tanto, las iglesias tienen la oportunidad de participar - hasta donde se lo permita su lealtad a Jesucristo - en la edificación de un nuevo orden social en la isla. Para ello, deben realizar un esfuerzo por integrarse a la sociedad revolucionaria cubana, y por lo tanto romper con viejos moldes de trabajo, actitudes de vida, y pautas de valoración que corresponden a la época anterior a la revolución. Hasta el momento tal cosa no se ha realizado de manera decisiva y, mientras tanto, la sociedad cubana iba tomando una nueva forma; en lugar de las asociaciones tradicionales que antaño aseguraban el nucleamiento social, fueron surgiendo otras (los Comités de Defensa de la Revolución, las Ligas de Mujeres, los Pioneros, etc.) que han ido ocupando de manera clara el lugar de las antiguas. Sin embargo, las iglesias no han adecuado su vida y programas a esta nueva situación, y mientras ello no ocurra corren el peligro de quedar fuera de la órbita en la sociedad cubana que está surgiendo. De ahí la gravedad del problema y la reflexión necesaria que el mismo está despertando entre las personalidades más avisadas de las comunidades cristianas de Cuba. ¿Seguirán el resto de los miembros de esas comunidades esas reflexiones, o se encastillarán en sus posiciones tradicionales? Es, ésta también, una nueva cuestión abierta.

Todo este pensamiento conduce, en tercer lugar a plantear el problema de las relaciones de las Iglesias con la revolución, o viceversa. Ya se ha dicho que no existen situaciones de persecución (sin embargo dicen que en China, luego de haberse iniciado la revolución cultural, los templos cristianos han sido clausurados), aunque hay que consignar la existencia de ciertos controles a la actividad de las Iglesias (por ejemplo, si invitan a personas del exterior, no sólo deben gestionar los permisos de entrada al país de esas personas, sino también las correspondientes autorizaciones para llevar a cabo las reuniones programadas. Estos, dicho sea de paso, son generalmente concedidos). Ello está indicando que el gobierno no se opone sistemáticamente a la actividad de las iglesias, aún a pesar de su ateísmo militante desde el punto de vista ideológico.

Cabe reflexionar un poco sobre el particular. ¿Cuál puede ser la razón de esta actitud? ¿Por qué se ha abandonado el viejo y duro estilo predominante en el período de Stalin, llegándose a tolerar la presencia de los cristianos y las iglesias en esas sociedades socialistas? Una respuesta que se puede dar a estas preguntas dice que los marxistas han comprendido (por lo menos en URSS, Checoslovaquia y Hungría) que los cristianos no se oponen a la sociedad nueva que está tomando forma, y que por eso mismo pueden participar en ella. Otros, en cambio, responden que tal cosa ocurre porque las iglesias y los cristianos han llegado a aceptar, aunque quizás no las compartan en su totalidad, sea en forma clara o de manera tácita, las posiciones predominantes. En consecuencia, pueden también ocupar un lugar en el mundo del socialismo. Otros, a su vez, dirán que es mucho más efectivo no oponerse encarnizadamente a las iglesias; el impacto del pensamiento secularista ha de dar resultados a la larga, y además, la marginalización de las iglesias ha dado como resultado su inoperancia. En este caso, las iglesias habrán de ir perdiendo vida por propia inercia.

Acéptese cualquiera de las posiciones aquí presentadas, hay una reflexión que surge de manera natural: es evidente que en medio de estas circunstancias las Iglesias no han respondido de una manera muy activa a las exigencias que se le planteaban. Sin decir que ello dependa del factor que vamos a indicar, es posible mencionar que tal actitud es paralela (excepto en Checoslovaquia, y en parte también en Hungría) a una ausencia de labor teológica acorde con la nueva situación que se vive en esos países luego de sus respectivas revoluciones. Tal cosa resulta evidente sobre todo en la Unión Soviética, donde la Iglesia Ortodoxa no ha despertado aún a los desafíos que plantea la revolución socialista en el nivel teológico; quizás ello se deba a desgraciadas experiencias en los primeros años que siguieron a la institución del nuevo régimen en el poder, pero no obstante es alarmante el sometimiento a esquemas tradicionales y pensamientos trasnochados que abundan en este sector. De ahí que sea tan necesario para las iglesias del mundo socialista el contacto y el diálogo con quienes no pertenecen a su mundo (como también es necesario tal cosa para quienes no viven en el mundo socialista). Es a partir de ese diálogo que se cuestionan actitudes, que se abren nuevas perspectivas, que se llega a tener una dimensión más ecuménica en la tarea cristiana con respecto a los fines que la misma persigue.

En realidad, cuando se examina el problema de las relaciones de las iglesias con la revolución, por un lado quien proviene del occidente y del Tercer Mundo tiene que aprender a admirar a quienes profesan la fe cristiana en medio de condiciones tan provocativas y desafiantes, al mismo tiempo que ello lo conduce a un autoexamen acerca de cómo él mismo da testimonio de su fidelidad a Jesucristo en el ambiente que se encuentra. Porque, cosa curiosa, algo que llama la atención en el mundo socialista es que el lugar que actualmente ocupan las iglesias en esos países, en más de un sentido responde al que ocuparon antes de la revolución, al menos desde el punto de vista del proletariado. Allí donde se estuvo siempre a la zaga del gobierno, apoyando continuamente sus iniciativas, como en el caso de Rusia en el tiempo de los zares, también ocupa un lugar y función semejante en el día de hoy. Allí, como en Checoslovaquia y Hungría, tuvo ingerencia en la vida política de la nación, también hoy se le permite (aunque en forma controlada, como ya se explicó) tener sus lugares en el Parlamento y ser en cierta medida sosteni-

da por los propios gobiernos. Esto parecería indicar que a través de sus compromisos con las situaciones existentes en el período anterior a la revolución, ellas mismas fijaron sus límites para la época de gobierno socialista. Si esta observación fuera correcta, piense que la misma debe ser tomada muy en cuenta por cualquier comunidad cristiana que se encuentre en el Tercer Mundo.

Julio de Santa Ana

* * *

INFORMACION

Del 25 al 27 de Agosto se realizaron en Montevideo Jornadas Nacionales de Pastoral con asistencia de delegados de los Consejos Pastorales de las distintas diócesis y de la arquidiócesis.

A través de conferencias y mesas redondas se reflexionó sobre la significación de la actividad pastoral, o sea la transmisión de la fe, su complejidad, la actitud de diálogo con el mundo que ella supone.

En esta actividad pastoral la Sociología puede contribuir con el estudio de los condicionamientos sociales en que vive el hombre de hoy, sus actitudes, sus aspiraciones profundas. De ahí que los integrantes del CENTRO de ESTUDIOS SOCIO-PASTORALES, realizaron una exposición sobre los aportes de la Sociología a la Pastoral, y sobre todo los diversos trabajos que se tienen actualmente entre manos.

Dirigió las Jornadas el P. Gilbert.

. . .

Una nueva publicación acaba de aparecer: PRECATEQUESIS.

En una Iglesia que se renueva, la Catequesis ocupa un lugar importante y lejos de constituir un simple problema de elaboración de nuevos textos, se trata de una búsqueda paciente, acompañada de reflexión. PRECATEQUESIS es precisamente la expresión de esa búsqueda.

Nos alegramos de su aparición y felicitamos al Oficio Catequístico por esta iniciativa.

. . .