CENTRO
PEDRO
FABRO

MONTEVIDEO
URUGUAY

84

perspectivas de diálogo

NUEVA MISION DEL LAICO, HOY

perspectivas de diálogo

Año IX — Julio 1974 — Nº 84

97 Perón: intérprete del Pueblo

99 Emaús o el itinerario de una fe histórico-analítica
Carlos Bravo

110 Movimientos de laicos en la Iglesia de América Latina
Beatriz y José Reis

118 Movimientos Sacerdotales de América Latina (resumen del encuentro en Lima, 1973)

122 Carta del Hermano Jerónimo
Jerónimo Bórmida

125 Yo creo en la Esperanza...!
Autor: José M. Diez-Alegría
Andrés Assandri

director:
Andrés Assandri

redacción y administración:
Agraciada 2974 - Montevideo
teléfono: 29 74 66

Con la debida aprobación

D.L. 38909/73

Comisión del Papel. Edición amparada en el artículo 79, Ley 13.349.
Ediciones APOCE.

Precio del ejemplar: $ 500.-

SUSCRIPCION 1974

URUGUAY $ 4 000

CORREO ORDINARIO:
- **América Latina: U$S 5.**
- **Resto de América, Europa, etc.: U$S 6.**

CORREO AEREO:
Argentina : U$S 8 o su equivalente en pesos argentinos.
- **Bolivia, Brasil, Chile y Paraguay: U$S 8.**
- **Resto de América Latina: U$S 9.**
- **América del Norte, Europa, etc.: U$S 10.**

Orden de pago para el exterior del país:
Cuenta Nº 8580, Asoc. Cultural D A Larrañaga,
Dirección: "Banco Comercial", Cerrito 400, Montevideo, Uruguay.

PERON: INTERPRETE DEL PUEBLO

La historia dirá el juicio definitivo sobre Juan Domingo Perón. ¿Será el político "más sorprendente de este siglo" (NBC) o quien "cambió la vida argentina" (The Washington Post)? Mucho se ha dicho, pero queda aún más por decir sobre el fenómeno peronista desde un distanciamiento de lo inmediato con perspectiva histórica.

Sin embargo ya hay hechos que lo definen. Entre ellos elegimos uno: Perón y el pueblo. Binomio inseparable durante tres décadas. Perón dejaría de ser él sin el Pueblo.

Para todos ha sido sorprendente la autoridad del viejo líder, autoridad avasallante como no se recuerda en la historia argentina, sobre todo mantenida incólume, a pesar del ostracismo, durante décadas. Pero esa autoridad existió por la fidelidad de un pueblo que le respaldó con una fe permanente. Este hecho no se explica (ni supone) un poder carismático, ni una crédula alienación popular. La inquebrantable fidelidad del pueblo durante tanto tiempo señala con evidencia que encontró en Perón una representación simbólica de sus aspiraciones explícitas e implícitas para las cuales no tuvo otra voz. El poder de Perón nació del vacío de representación popular de los viejos partidos o de movimientos sociales, imposibilitados de encarnar los intereses del Pueblo por estar sujetos de alguna forma al colonialismo.

Todos los esfuerzos para captar a la masa de "descamisados" durante el exilio de Perón se estrellaron con la indiferencia o el repudio. Ni promesas, ni represión, ni una falaz bandera nacionalista fueron capaces de despistar al instinto popular que percibe muy bien quién está con él.

Perón no fué un mesías. Perón fué un intérprete de la conciencia del pueblo. Este tomó conciencia de sí mismo, de su destino, de sus posibilidades en Perón. Este hecho para el pueblo es definitivo. De esta toma de conciencia nace la permanencia del peronismo, aún cuando su líder estuviera casi dos décadas a más de 15.000 kilómetros de distancia.

Después de intentos y fracasos, los demás sectores políticos, sociales, económicos y militares del país no pudieron menos de ver, por una parte, que los sectores populares y la clase trabajadora se habían convertido en agente histórico y, por otra, la inseparabilidad del binomino Pueblo-Perón. Desde entonces el retorno del viejo líder estaba cantado. Y volvió como mensajero de paz. Hasta sus antiguos enemigos rogaban por su salud.

¿Quién cambió?

No se trata de un cambio personal de Perón, en todo caso muy secundario. Su justicialismo de hoy es el mismo de ayer. Su tercera posición de hoy es la misma de ayer. Su defensa intransigente de la soberanía nacional, su independencia política interna-

cional como sus relaciones económicas al margen de las barreras ideológicas de hoy son las de ayer.

Después de tantos intentos y fracasos que dejaban al pueblo al margen como agente histórico se llegó a la cordura. Esto significó un cambio del entorno argentino. Se abrió las puertas a los intereses populares como única posibilidad para el futuro de la nación. En este entorno fué posible el "pacto social", base para una economía enmarcada en la redistribución y la nacionalización. En este entorno fué posible el diálogo de los argentinos a nivel de nación. Y en este entorno, aunque Perón vuelve con todo el poder, sería contradictorio cobrar cuentas personales a sus adversarios, porque no los hay. Todo el mundo entendió, emocionado, el homenaje que Balbín le tributó: "este viejo adversario, despide hoy a un amigo..."

El hecho mayor que significó el regreso de Perón es la carta de ciudadanía de la conciencia popular aceptada por todos los argentinos. Por eso el viejo apotegma "no hay nada mejor para un peronista que otro peronista" Perón lo cambió por "no hay nada mejor para un argentino que otro argentino".

Por contrapartida resalta más el proceso popular argentino al oir las voces disonantes: los violadores del mundo que asquean con su apetencia egoista de dinero fácil que les concede su capacidad económica y la cadena multinacional de mediación: contra ellos hizo Perón su última aparición en el balcón de la Plaza de Mayo; y, en segundo lugar, los apresurados por el proceso de liberación que han optado por la violencia. Contra ellos Perón pudo haber lanzado todo el peso de las armas y el de sus partidarios organizados. Pero Perón sabiamente había aprendido de la historia que se sabe cuando comienza el ruido de las armas, pero es difícil prever cuando termina. Prefirió sumir la pequeñez de la violencia en el aislamiento al que queda confinada cuando se hace obra positiva y progresista para el bienestar popular. Ambas voces están a la larga condenadas porque están estigmatizadas por el repudio popular.

.....

Todos se preguntan qué pasará después de la muerte de Perón. Si es acertada nuestra visión sobre el fenómeno Perón, nada que implique un cambio sustancial. Es la conciencia popular y no la persona de Perón la que encausa el proyecto nacional. Se le acusa a Perón de no haber preparado a un heredero. Pero para Perón el único heredero es el Pueblo.

Perón el intérprete de la conciencia popular. Nada de minoría ilustrada o poderosa económicamente; nada de elite mesiánica. Sólo el Pueblo.

Perón pasa a la historia señalando el camino y cuestionando, por ello, tanto mesianismo o receta extranjerizante para solucionar los problemas de los pueblos de nuestro Continente, que los privan de ser ellos mismos los protagonistas.

PERSPECTIVAS DE DIALOGO

EMAUS O EL ITINERARIO DE UNA FE HISTORICO-ANALITICA

CARLOS BRAVO

"Teniendo el mismo espíritu de fe con el que se escribió: he creído y por eso he hablado (Sal. 115,1), también nosotros creemos y por eso hablamos, sabiendo que Aquel que ha resucitado al Señor Jesus, nos resucitará también con Jesús y nos llevará a su presencia juntamente con vosotros... no teniendo nuestros ojos puestos en lo visible sino en lo invisible, pues lo que se ve es transitorio, pero lo invisible es eterno" 2 Cor. 4, 13 y 18

Lucas es un teólogo de la historia, o en el lenguaje de la fe, del designio divino de salvación; por eso, lógicamente, considera la muerte y la resurrección del Señor, como parte integrante de un proceso histórico, que es al mismo tiempo, desarrollo de un plan divino, internamente eficaz en todo quehacer libre del hombre.

A diferencia de Marcos, que supone el hecho de la resurrección como absolutamente imprevisible y sorpresivo (Mc. 16, 1-8), Lucas lo sitúa en su mensaje pascual, que comprende tres episodios dentro de la perspectiva teológica de la realización de un designio salvífico, revelado en la Escritura y proclamado taxativamente por el mismo Jesús. En el primer episodio, no se invita a las mujeres a comprobar que la tumba está vacía, ni se les confía misión alguna; el énfasis del texto se desplaza hacia el cumplimiento de lo anunciado previamente: "Recordad cómo os habló cuando estaba todavía en Galilea diciendo: es necesario que el Hijo del hombre sea entregado en manos de los pecadores y sea crucificado y al tercer día resucite" Lc. 24, 6-8. Tenía que suceder **(del)** corresponde al "recordad" (mneszete) y ellas "recordaron". Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, la **reminiscencia** juega un papel importante en el proceso de la fe. No se trata de un simple recordar sino de una "reflexión retrospectiva".

En el segundo relato, que es el de Emaús, la realización del designio de Dios ocupa el punto culminante de la "interpretación'" (diermeneucen) de la Escritura 24, 25-27. La presencia de la palabra **Cristo** en vez de Hijo del hombre, muestra el sentido de la revelación. 24, 26.46. El énfasis cae sobre la **interpretación** de las escrituras.

En el tercer relato, en continuidad con los anteriores, el acento se coloca en la acción de Jesús resucitado: "Entonces les abrió la inteligencia para que entendiesen las escrituras" Lc. 24, 44-47. La fe es un **"entender"** el hecho de Jesús a través de su palabra, lo cual supone un pasado para recordar e interpretar, a la luz de un presente que se proyecta en "testimonio": "y vosotros sois testigos de estas cosas" (Lc. 24, 28), apoyado en la fortaleza que comunica el Espíritu (v.49), lo cual es inseparable de una permanente "conversión" (metanoian v. 47).

El mensaje pascual de Lucas constituye un relato unitario, en el cual los dos primeros episodios conducen y convergen, al que para Lucas es esencial: el que contempla la función de "los Once y de los que con ellos estaban": la asamblea de los apóstoles y sus compañeros en Jerusalén, en donde debía tener lugar la aparición oficial y definitiva del Señor resucitado. Las mujeres van a relatar a los discípulos lo sucedido. v.9. Los discípulos de Emaús, regresan y encuentran "reu-

nidos a los Once y a sus compañeros" v.33, los cuales dan el **primer testimonio de fe**, con una fórmula tradicional, que coloca a Pedro en primer término y va más allá de lo insinuado en el v. 12 y muestra el artificio de la composición. Tan solo a continuación, dan los dos discípulos su propio testimonio. En Lucas la historia comienza en el Templo de Jerusalén 1,9 y allí mismo termina su Evangelio 24, 53. El mensaje parte también del mismo sitio hasta los confines de la tierra He. 1, 8. Este es otro artificio literario de Lucas, quien omite el viaje a Galilea (Mc. 6, 45-8, 26), establece un viaje teológico que conduce a Jerusalén Lc. 9, 51-19, 45 y a diferencia de Marcos 16, 7 se refiere a Galilea en pasado Lc. 24,6.

La experiencia de Jerusalén constituye al "testigo" oficial. Así sitúa Lucas, en la perspectiva de Isaías, la palabra del cuerpo apostólico, como heredero de Israel, encargado de atestiguar ante la faz de las naciones que Dios es el único "salvador" y que Jesús es el "Cristo" viviente. En la misma perspectiva había introducido la aparición terrestre de Jesús en la predicación del Bautista. Lc. 3, 4 Is. 40, 3-5. "Vosotros sois mis testigos, dice Yahvé, y mis siervos a quienes escogí, para que (me) conozcáis y me creáis y entendáis que yo soy. Antes de mí no fue formado ningún dios, ni lo será alguno después de mí. Yo, yo soy Yahvé y fuera de mí no hay salvador. Yo lo he anunciado y lo he proclamado, y no hay ninguno que lo ignore entre vosotros." Is. 43, 10-12. El testimonio de Israel no es documental, sino de una experiencia que se continúa: "Vosotros sois mis testigos, dive Yahvé, de que yo soy Dios y de que soy el mismo para siempre" Is. 43, 12b-13a.

EL TESTIMONIO DE PASCUA

El N. T. rinde su testimonio en las categorías de su tiempo; pero el problema de su interpretación no consiste sólo en saber si podemos expresar la resurrección en términos inteligibles a los hombres de hoy, sino también en determinar la posible correspondencia entre la experiencia de los testigos y primeros creyentes y la que puede hacer el hombre de nuestro tiempo; para ello, el lenguaje neotestamentario es el punto de referencia ineludible.

El mensaje pascual llega al hombre, en primera instancia, cuando éste comprende que vivir es esperar; así lo expresa el N. T. "Bendito sea el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que por su gran misericordia, mediante la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, nos ha reengendrado a una esperanza viva, a una herencia incorruptible..." (1 Pe. 1,3). Pero esta esperanza no puede sostenerse sino en la superación de toda figura temporal, ya que la cruz y la muerte la han destruído y han liberado al Evangelio de llegar a ser la posesión o privilegio de un grupo; a esta luz, sólo quien acepta morir, ha decidido vivir. "Cristo resucitó de entre los muertos, como primicias de los que durmieron" (1 Cor. 15,20). Sólo aceptando el ser-para-la-muerte, llegará el hombre, a través de esta experiencia fundamental, al sentido de la fe pascual.

Los enunciados de la fe pascual sobre Jesús, presentan desde un principio, una tensa articulación del lenguaje, impuesto por la imposibilidad de encerrar la "vida del resucitado" dentro de una noción unívoca. Los esquemas simbólicos, tomados de nuestra propia vida, tienen que seguir proveyendo las formas que necesita la fe para expresarse.

Lo que sucedió en pascua no es algo como lo que se relata de la resurrección de Lázaro (a nivel de expresión literaria): el retorno a las condiciones ordinarias de una vida terrenal, científicamente controlable.

De acuerdo con la concepción del Nuevo Testamento, sucedió algo radicalmente nuevo, que nunca se había realizado: "una nueva creación"; "pasó lo viejo, todo es nuevo y todo proviene de Dios" (2 Cor. 5, 17-18). Cristo "está vivo por la fuerza de Dios" (2 Cor. 13, 4) "la muerte ya no tiene señorío sobre El; su vida es un vivir para Dios (es decir, en Dios)" (Rom. 6,10); "muerto en la carne, vivificado en el espíritu" (2 Pe. 3, 18); "manifestado en la carne... levantado a la gloria" (1 Tim. 3,16); de ahí le viene su poder: "transformará nuestro cuerpo de condición humilde en un cuerpo conforme a su cuerpo glorioso" (Fil. 3,21). "Se siembra un cuerpo animal, resucita un cuerpo espiritual" (1 Cor. 15,44). "Porque sabemos que si esta tienda, que es nuestra habitación terrestre, se deshace, tenemos una construcción que es de Dios, no hecha por mano humana, que está en los cielos" (2 Cor. 5, 1).

En la resurrección de Jesús se crea una nueva dimensión del ser criatural y en ella nuestro acceso a Dios, en una condición ontológicamente nueva, que rebasa todos los límites de la experiencia humana. Nos hallamos en presencia de la "ilimitación e incondicionabilidad" absoluta de lo divino. Por consiguiente, en un determinado lugar de nuestro mundo (espacio-temporal) nada puede ser comprobado de lo específicamente nuevo que aconteció con Jesús en Pascua. El Nuevo Testamen-

to expresa, sin excepción alguna, que nadie vió el hecho de la resurrección, ni lo ha experimentado. No existe ningún espectador, ni testigo ocular del hecho mismo. En el plan apologético, hubiese sido preferible que Jesús resucitase en presencia del pueblo y de sus detractores; pero siendo precisamente, la resurreción, la misma realidad sobrenatural e inaugurando radicalmente la obra de la creación nueva fase del designio salvífico de Dios, podrá preguntarse si es simplemente posible hacer una manifestación de ella fuera del ámbito de la fe? Por eso, el testimonio que los apóstoles pueden dar, no es el de la reanimación de un cadáver, ni de una exaltación gloriosa, sino el de la experiencia de que Crito está vivo: "¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo " (Lc. 24,5). Esto es lo que significa resucitar en el lenguaje judío: estar vivo, y refiriéndose a Cristo, el ser glorificado: "¿Acaso no debía padecer esto el Cristo y así entrar en su gloria?" (Lc. 24, 26).

La investigación histórica puede asegurar que después de la muerte de Jesús, sus discípulos afirman que lo habían visto y que sobre esa base, dentro del contexto de su experiencia pre-pascual, habían llegado a la fe en El. Esta "afirmación" de las apariciones de Jesús y de "la fe pascual" de los discípulos, son hechos que pueden verificarse históricamente, fuera del ámbito de la fe. Pero el historiador, con todos los medios que tiene a su disposición, no puede demostrar que Jesús realmente resucitó; con esto no se afirma que la resurrección de Jesús no sea un hecho real, objetivo, sino que dada su naturaleza, es históricamente indemostrable; podría denominarse meta-histórica: "realidad misteriosa y oculta que por sí, no puede ser percibida por la sola experiencia humana o la investigación histórica, sino que es eminentemente objeto de la fe" (Les traditions évangeliques sur la Résurrection du Christ, Joseph Ponthot, pg. 13).

¿Qué significa aparición? Gramaticalmente se expresa por el verbo ôphthè, que traduce el nifal del verbo ver, es decir, el pasivo de la forma causativa (hifil): "hacerse ver, manifestarse" (como en Gen. 12,7); se pone de relieve la acción divina, que no expresa suficientemente la palabra visión o experiencia. La palabra ôphthè pone de relieve, no sólo la revelación de algo oculto, sino una presencia que se manifiesta y entabla un diálogo (Gen. 12,7 y Ex. 3,2). La manifestación es "objetiva" pues tiene un origen distinto de aquel a quien se hace; produce un efecto "subjetivo". En su "ser nuevo" el resucitado no es "exterior", pues carece de las categorías espacio-temporales.

SOBRE LA CORPORALIDAD DE LA RESURRECCION

Parece que San Pablo entiende por "soma", la persona; lo que correspondería al "yo" concreto, fundamento de la identidad y la continuidad del que muere y resucita. Por otra parte, la mentalidad judía no concebiría un Cristo que se hubiese hecho un "pneuma" sin corporalidad, ya que la concepción griega dualista, que considera la muerte como liberación del alma inmortal de su cuerpo, es ajena al semita.

En 1 Cor. 15,51 se dice: "Os voy a declarar un misterio: no moriremos todos, pero todos seremos transformados (allagesomeza) (Cfr. metasjematisei Fil. 3,21: transfigurar); también habla de un "revestirse" de algo nuevo, incompatible con lo anterior: el ser corruptible de incorruptibilidad, el ser mortal de inmortalidad y se afirma que "la carne y sangre no pueden heredar el Reino de los Cielos ni la corrupción heredar la incorrupción" v. 53. Carne y sangre identifican al hombre en su realidad terrestre.

En 2 Cor. 5,1 ss. compara la corporalidad terrestre con una tienda que se deshace y la celeste como una "casa eterna", no hecha por mano de hombre y que está en los cielos (un nuevo estado, radicalmente diverso, del mismo hombre). Esta concepción es propia de la Gnosis y de la apocalíptica judía influenciada por el cristianismo. Hen. 62,15 (del tiempo de Juan Hircano o Alexandra 104-69 a.d. C. y en traducciones del siglo primero d.d. C.). Cfr. Hen. 22,8 ss; Ascensión de Isaías 9, 1-3 se habla de una nueva vestidura terrestre, de la cual se despoja el hombre para asumir otra celeste. Parece, pues, que no se piense en una continuidad entre la corporalidad terrestre y la celeste. Pablo no muestra interés por la tumba vacía, porque la nueva corporalidad no sería el producto de transformación del cadáver? Su atención se dirige al soma tes doxes, que es una nueva creación, ya preparada en el cielo.

Compárese la tradición evangélica con la concepción de la apocalíptica judía clásica del "depósito" y la revivificación del polvo y subsiguiente transformación. Apoc. Baruc 21,23 4 Esd. 7, 32.

En la especulación filosófica se diría que el cuerpo es una realidad relacional, símbolo del yo trascendente, en cuanto que es constituído como la autorrealización intrínseca —aunque no adecuada— del yo y en cuan-

to que el yo se hace presente espacio-temporalmente y se manifiesta en el cuerpo diverso del yo. La diversidad real no implica separabilidad actual. La muerte sería destrucción de esa forma de ser espacio-temporal, transformación radical o cambio de estado. El hombre sería un cuerpo animado. El cadáver sería el resto de una etapa de evolución irreversible del ser, el cual, por la muerte, trasciende la multiplicidad inicial y la exterioridad hacia un nuevo orden de realidad íntima, simple: unidad de pluralidad. Jo. 17, 11 y 21.

El apocalipsis de Henoc describe así el proceso: "Los justos y elegidos se levantarán de la tierra y dejarán de inclinar su mirada y serán revestidos con la vestidura de gloria. Y éste será nuestro vestido, una vestidura de vida junto al Señor del Espíritu". Parece que estos conceptos están relacionados con el parsismo, y en Hen. 22, 8ss habla el Señor al arcángel Miguel: "acércate y despoja a Henoc de sus vestidos terrestres y úngelo con mi óleo fragante y vístelo con las vestiduras de mi gloria... Y yo me contemplé y era como uno de los bienaventurados".

Afirma H. Rengstorf con razón: "Está excluído el que el kerygma neotestamentario en toda su certeza sobre la diferencia absoluta de la corporalidad de la resurrección, dependa de la esperanza judía en la resurrección". Die Auferstehung, 1967 pág. 88.

Beda Rigaux cree que en el N.T. se afirma con suficiente claridad que la materialidad del cuerpo de Jesús ya no es del orden terrestre porque el Espíritu de Dios trasciende en su entidad el tiempo y el espacio, tanto como este orden de la materia. Se afirma la continuidad del yo en una cualidad nueva. Y termina "Se respetará la reserva de las afirmaciones porque la especulación que las sobrepasan corren un gran riesgo de no ser sólidas. Es preciso atreverse a decir que se ignora" Dieu l'a ressuscité, Gembloux, 1.973 pag. 335.

La aparición va en el sentido de la experiencia: pretende describir no una cosa objeto, sino la presencia de Alguien que no es de este mundo. San Pablo considera que la "aparición", el hacerse ver del Señor (1 Cor 15,8; 9,1), es una "revelación" Gal. 1,15; revelación del misterio de Cristo 2 Cor. 4,6. (1) El unir la adoración y la duda como en Mt. 28,17; la visión textualmente sensible y el no reconocimiento en sí, sino en el signo como en Jo. 20,16; Lc. 24,35; la aparición y desaparición súbitas, unidas a la comprobación "material" de no ser un fantasma, por el tacto y la comida; la visión sensible unida a la incertidumbre de la identidad del personaje como en Jo. 21,12; el entrar con las puertas cerradas (Jo. 20,19), las angelofanías, la incompatibilidad de los datos a nivel cronístico indican la simbolización literaria de lo trascendente: lo que es puramente experimental y terrestre, no es objeto de duda o adoración; muestra que el encuentro con Jesús resuscitado no es del mismo orden que el encuentro familiar con Jesús en la vida pública; su condición nueva escapa a las comprobaciones humanas y puede ser solamente "significada". Discernir el "misterio" transponiendo el "signo" está fuera del alcance de la visión terrestre, necesita la luz sobrenatural y la adhesión de la fe. Tanto la "vida" del resuscitado, como su "corporalidad", dado su carácter trascendente, radicalmente diverso de toda condición terrestre, y fuera del alcance de la "experiencia" espacio temporal, no pueden ser expresadas sino por medio de analogías y símbolos, tomados de la vida terrestre, pero no son reductibles a esas dimensiones.

Las narraciones de apariciones reflejan el kerigma primitivo; tienen por función afirmar la fe en la resurrección, poner de relieve su significación trascendente, anunciar la institución de la Iglesia y su misión universal; las palabras del Resucitado presentan la reflexión de la comunidad primitiva y la reelaboración redaccional de los evangelios y constituyen un eco de la experiencia con Jesús histórico, interpretada a la luz de la fe pascual.

Por consiguiente **toda afirmación** sobre Cristo resuscitado, sean cuales fueren sus términos, están hechas para ser precedidas por la expresión "yo creo"; no son descriptivas; no comunican información alguna; mediatizan la adhesión de fe a Dios en Cristo; no son transformables en definiciones, especulativamente analizables, sobre el ser del resuscitado; se proponen conducir a una relación viva con Dios que me llama y se me da en Cristo, como sentido integral de mi existencia. El acto de Dios que se expresa con el término "resurrección" está fuera de la experiencia e historia de los hombres y no puede encerrarse en un lenguaje representativo, sino vivencialmente indicativo, que debe impulsar un movimiento de aproximación cada vez más consciente, pero siempre inconcluso, hacia la inteligencia vital del misterio de Cristo. Por eso el lenguaje de la fe es auto-implicativo, es decir, no permite la "ausencia" del que lo emplea con sentido, a diferencia del lenguaje científico, como por ej. el de la física, que no compromete personalmente al físico; sin embargo, no confunde la fe con las experiencias

(1) S. Pablo distingue este "hacerme ver" de todas las otras "visiones" como por ejemplo 2 Cor. 12, 1ss. que no pone nunca como base de su kerigma.

sicológicas, ni con los hechos que suceden en el ámbito exterior, aunque ambos puedan tener un valor significativo.

Creer en Jesús resucitado no es dar cuenta de una "experiencia", sino fundar la posibilidad de una "experiencia totalmente nueva", inédita; la resurrección en lo que tiene de inverificable y por consiguiente de inefable, es fuente de esperanza y el lenguaje de la esperanza es difícil de analizar; sus mejores intérpretes han sido los místicos y los artistas: "Anunciamos lo que ni ojo vió, ni oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios ha preparado para los que le aman" 2 Cor. 2,9 Cfr. Is. 64, 3.

El misterio de Cristo resucitado no es accesible sino a través del lenguaje del Nuevo Testamento, que es su "refracción" en la existencia de los primeros cristianos. Su palabra nos llega por medio de una tradición que es "interpretativa" no para informar acerca de los acontecimientos, sino para que el "sentido eficaz de su lenguaje" que expresa la inteligencia vivencial del misterio, produzca la misma "refracción" en nuevos creyentes; misterio de comunión, suscita la experiencia de una nueva fraternidad: así se constituye el cuerpo visible de Cristo que es la Iglesia, signo de victoria sobre la muerte y de vida en el Espíritu, simbolizada eficazmente en la asamblea eucarística, expresión del mayor amor en el don más absoluto de sí. Dice J. Sulivan "Hecha nuestra la fe pascual, puede hacerse palabra hoy, pero no palabra hablada, es decir, venida de fuera y repetida, que no expresa sino el síntoma de una ausencia, sino palabra que interpela, que es el signo de la vida y nace de la unión en el hombre, de una fe, una experiencia y un lenguaje creador" (Pour une langage chrétien. La Croix, 11 fev. 1,971).

Lucas presenta el proceso de la fe en el marco de su teología de la historia en una escena de reconocimiento, como inteligencia de la profecía de un designio salvífico, preparación al encuentro con el invisiblemente presente; encuentro que se realiza y significa en el "partir del pan", manifestación de una vida de solidaridad y amor comunitarios, signo de la comunión con el Resuscitado.

El carácter "legendario" (2) de este relato, ha sido universalmente reconocido por la crítica literaria. Este género se halla atestiguado en otros lugares de la Biblia, como en Gen 18 en que Yahvé se presenta a Abraham, en figura humana, como un caminante desconocido; llegan tres y Abraham saluda a uno v. 3. Es notable el cambio frecuente del plural al singular v. 10.13. Lo invita a su mesa, lo acompaña en el camino, discute con él. El motivo peculiar es la petición implícita del hospedaje, la prueba de la disposición generosa del hombre, que condiciona la gracia del Señor: la promesa de un hijo, en un momento en que era imposible para el hombre. Compárese también la visita, hospedaje y gracia de los ángeles a Lot. Gen. 19. En forma semejante el ángel Rafael acompaña a Tobías sin ser reconocido por él; luego de la revelación e identificación, desaparece. Tb. 12.21.

Los relatos análogos son muy numerosos en la literatura griega: se puede pensar en el de Filemón y Baucis o en la visita de Júpiter, Neptuno y Mercurio, quienes viajaban de incógnito por Beocia, a Hyreo, campesino sin hijos. En agradecimiento por su hospitalidad le concedieron un hijo, que de hecho fue Orión (Ovidio, Fasti 5. 447-83) Cfr. He. 14,11 y 28,1-6.

Para este género, tal como lo emplea el Antiguo y el Nuevo Testamento, se ha sugerido el nombre de la leyenda histórica: los hagiógrafos lograron ver historia y leyenda como una unidad, por eso los relatos patriarcales, los de Moisés y Elías son testimonio de valores a que la humanidad no puede renunciar sin perder algo de lo más profundo de sí misma. El cristianismo primitivo fue también un suelo fecundo para el nacimiento de leyendas, ya que tuvo que expresar, en conexión con la historia, y supo hacerlo, verdades trascendentales en insuperables escenografías. Las leyendas son la forma vital de las tradiciones históricas, que vinculan el pasado con el presente. Como obras de arte, las leyendas forman parte de la interpretación cristiana del mundo; sin embargo, la comprensión de lo poético y lo pictórico no constituye sino el pórtico hacia una más profunda comprensión, porque acerca a la espiritualidad en que se desarrolla el mundo de la leyenda. La historicidad no aparece sino en su dimensión legendaria y es inseparable de la forma que la recubrió desde el primer momento de esa visión de fe pascual. El origen de la leyenda es trascendente, la expresión es simbólica y el suceso significado está inscrito en lo más profundo de la historia humana. Las leyendas evangélicas nacen en el mundo de la fe y no pueden ser captadas sino en ese ámbito.

La conciencia cristiana no busca en ella una información factual, o un conocimiento conceptual y en ese sentido no existe una filosofía de la leyenda, sino una dimensión de

(2) Según H. Zimmermann, estos relatos de la muerte y resurrección se deben caracterizar no como tratado edificante, ni crónica histórica (historischen Bericht), sino como "exposición histórico-salvífica", con la cual se juzga de la historicidad de lo relatado. Einführung in die Methoden der Biblischen Exegese, Hrsg. v. J. Schereiner pág. 245.

la existencia humana en Cristo, que precede a toda intelectualidad. Tampoco está destinada la leyenda a dar una lección moralizante: la leyenda carece de moraleja. La leyenda no idealiza los hombres, sino que los contempla a la luz de la resurección. Idealización y transfiguración son dos procesos fundamentales diversos, el primero procede de abajo, el segundo, de un mundo superior. Gracias a la leyenda, los evangelios contienen un mínimum de teología humana y un máximo de poder vital divino. "Poder de Dios para la salvación de todo el que cree" Rom. 1,16.

Quien valora la historicidad de los relatos en un sentido positivista (lo realmente acaecido, lo factual) no ha comprendido la esencia de la leyenda. La división entre lo históricamente fidedigno y tradición legendaria destruye lo característico de la leyenda, como la reducción de toda posibilidad humana a los sucesos de la vida cotidiana. En la unión indisoluble del proceso histórico y el meta-histórico consiste la armonía y el valor íntimo de la leyenda. En forma misteriosa el mundo de la leyenda transfigura el pasado en un presente, que se hace vida en el interior del hombre. "Estas cosas sucedieron en figura, para nosotros..." 1 Cor. 10,6. Dice Karl Löning: "el principio ordenador de la relación de Lucas, desde un punto de vista literario, se ha de entender a la vez como la ley formal del enunciado teológico lucano" (Lucas teólogo de la historia de salvación, en Forma y propósito del N. T. pg. 250). El camino del Señor no se identifica con el camino de Jesús de Galilea a Jerusalén, sino que indica la entera obra salvífica de Dios. El "camino del Señor" (Lc. 3,4-6) es el camino de Dios" He. 18,25 en relación con 18,26. Según esto, el plan de Dios y su realización como camino se contraponen mutuamente en la relación entre predicción y cumplimiento. Cumplir significa en este contexto dos cosas: primero la realización de determinados acontecimientos que pertenecen de hecho al plan de Dios y en segundo lugar, la verificación de todas las promesas salvíficas de Dios. Lc. 4,21.

El camino de Emaús parte de Jerusalén y llega de nuevo a ella: la Palabra y el Pan son los dos momentos esenciales; la Palabra es la Escritura interpretada por el Hecho de Jesús; el Pan es Jesús como principio viviente de Unidad: estos dos momentos dan sentido al camino (historia), como revelación. Ni el haber conocido a Jesús en su vida terrestre, ni la historia del pueblo que vive de una esperanza, ni la información de las mujeres sobre la tumba vacía, ni la aparición angélica, ni la experiencia de Pedro, son capaces de producir la fe. La fe nace del "escuchar" a Jesús a través de la Escritura, en el camino y de "participarlo" como principio de unidad comunitaria; requiere el encuentro personal por el oído y la comunicación vital, inseparable de la vida de comunidad. Jesús no estaba disfrazado: solo este proceso modifica los ojos del creyente futuro que en un principio "se hallaban impedidos" para ver y luego "se abren".

Desde un principio la comunidad cristiana comenzó a expresar su fe en el resucitado, en una liturgia eucarística como realización de ella en la vida comunitaria. Esto se refleja ya en He. 2,42; 46; 27,35; 20,7-11; 1 Cor. 10,16.

Al presentar una reflexión sobre la leyenda de Emaús, tenemos en cuenta, al lado del género literario, la estructura hermenéutica y la estructura personal-dialogal del lenguaje.

El lenguaje al mismo tiempo que hace comprender algo, establece un puente entre el Yo y el Tu. La estructura hermenéutica abarca no solo la **significación** objetiva o su valor de **signo** en sí; comprende además la condición de temporalidad y el horizonte de comprensión como juego de libertad y responsabilidad que le comunica su **sentido** y establece el espacio común como una presencia oculta en la ausencia; este horizonte no puede ser programado por un cerebro electrónico. En realidad cuando el hombre nombra las cosas y habla de ellas, hace aparecer el horizonte (espacio-temporal) en que cada cosa particular se le presenta y atañe: esta referencia es interpretación, no solo información sobre la base del valor significativo objetivo del lenguaje. Comprender una cosa y entender acerca de ella pertenece a la hermenéutica.

Pero además, no puede pensarse en un estadio pre comunicativo del lenguaje; nunca hubo lenguaje, dice Martín Buber, sin que hubiese precedido la interpretación; el lenguaje nó pudo llegar a ser monólogo sino por interrupción del diálogo. El que habla, originalmente no estuvo rodeado de objetos a los cuales da nombre, ni de incidentes que neutraliza con calificativos; solamente en una relación entre semejantes, el mundo y su sentido se hacen lenguaje para él. (Cfr. Werke, I, pp. 442 s, 1,960) En la medida en que las personas se dirigen unas a otras en la participación de algo común, pueden comprender alguna cosa, comprenderse a sí mismas en relación a aquello en que coparticipan y al mismo tiempo pueden comprender la cosa misma. La relación original del "sentido" y de la "personalidad" es el dato fundamental de la existencia humana.

Si pues, la existencia humana es comprendida radicalmente como ser-lenguaje, en su doble dimensión hermenéutica y personal, es preciso que la fe, al abarcar en su ámbito la existencia total del hombre, abierta dialogalmente a Dios, posea su lenguaje propio; ese lenguaje es la oración, no solo como fenómeno de la fe viva, sino como constitutivo de ella: la fe es la oración; la oración es coextensiva de la fe. La fe, como ser-lenguaje, es hermenéutica en cuanto interpreta y da sentido a la realidad; es dialogal en cuanto que la presencia de Dios personal, abierta a la decisión de fe, es permanente interpelación en orden a la realización del sentido integral, y es permanente respuesta o negación, dependientemente de esa misma decisión.

Consideramos la "leyenda de Emaús" como un itinerario (**camino** lucano) de fe-oración, en su doble fase hermenéutica y dialogal, que se implican mutuamente como proceso interior y su expresión comunitaria, en el marco de la vida de la primitiva comunidad apostólica, la cual se constituyó sobre la experiencia de que el Jesús que murió está vivo (v.23c), con la vida de Dios y se ha hecho principio de vida para todo hombre y que su eficacia se actualiza en esa comunidad sacramental, centro de donde dimana la actividad apostólica, hasta los confines de la tierra. Se trata de una simple reflexión, dentro del marco que acabamos de esbozar.

1. "Y aquel mismo día dos de ellos, iban de camino a un pueblo llamado Emaús, que distaba sesenta estadios de Jerusalén" 24,13 (otros manuscritos, dicen ciento sesenta). Sitio no identificado.

Lucas encuadra la actividad de Jesús en un desplazamiento geográfico; el curso del movimiento no se determina tanto por sus diferentes etapas, como por la indicación de los puntos de partida y llegada. "Esta agitando al pueblo con sus enseñanzas en toda la Judea, desde que comenzó por Galilea hasta aquí (Jerusalén)" 23,5. Antes había colocado ya a Jerusalén como la meta última: "Y sucedió que cuando iba a cumplirse el tiempo de su Ascensión, tomó la firme decisión de ir (a) hacia Jerusalén" 9, 51 Cfr. 8,1.

La realización del plan de Dios en Cristo, formulada en términos de "camino" que hay que recorrer hasta su término (Act. 2,23), expresa cómo la salvación es un "proceso" que en su dinamismo funda e impulsa la historia del hombre; indica cómo la fe unida a la esperanza, se vive en forma de "marcha" hacia un objetivo, no como posesión estática de una doctrina: "sabiendo que mientras habitamos en el cuerpo, vivimos lejos del Señor, pues caminamos en la fe y no en la visión..." 2 Cor. 5,6. Esto mismo indica la contraposición de predicción y cumplimiento. "Todo esto solo confirma para nosotros el mensaje de los profetas al cual haceis bien en prestar atención, porque es como una lámpara que arde en un lugar tenebroso" 2 Pe. 1,19. Cfr. He. 1,7 A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento..."

Muestra cómo la condición del hombre es la del "peregrino"; "pues no tenemos aquí ciudad permanente, sino que andamos buscando la del futuro" Heb. 13,14. El instalado, que piensa **poseer** la verdad y la fe y por ello no se siente impulsado a buscar, desconoce una realidad fundamental de la vida humana y de la vida de fe: "Ahora vemos solo reflejos indescifrables en un espejo; entonces veremos cara a cara" 1 Cor. 13,12. La vocación de Dios, que es misión y tarea, pone en camino al hombre a cuyo encuentro quiere salir; Abraham: "**Sal** de tu tierra y de tu patria y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré..." Gen. 12,1; A Moisés: "**Ve**, yo te envío a Faraón, para que **saques** a mi pueblo" Ex. 3,10. A Isaías: " A donde quiera que yo te **envíe, irás**..." Jer. 1,7, etc. La tierra de promisión es el término de un largo caminar...

La salida de los dos discípulos se halla motivada por el desconcierto de quien no ha encontrado.

La **liturgia** ha consagrado en el rito procesional de entrada, el camino hacia el lugar del encuentro: es el introito de la primera misa de pascua, en la liturgia histórica de Lucas.

2. "Y conversaban entre sí sobre todo lo que había pasado" v. 14.

a. El diálogo entablado manifiesta la actitud de búsqueda: "conversaban y discutían". 15

b. En medio de la decepción, la falta de fe y la tristeza: "Y se detuvieron con aire entristecido" v. 17

c. Jesús constituye el centro de su preocupación: la actual situación ha modificado fundamentalmente el **sentido** que habían querido dar a su vida, en colaboración personal con Jesús. "Nosotros esperábamos que El iba a liberar (redimir: lytroó) a Israel" v. 21

d. Su sincera reflexión hace presente a Jesús v. 15 pero su falta de fe impide que le reconozcan v. 16 Solo en la fe

se reconoce al Señor siempre presente.

e. Su apertura al diálogo, les da la ocasión de manifestar su error, que radica en una visión incompleta que los incapacita para comprender el sentido de la muerte en el proceso de "liberación" dentro del designio salvífico. Sus proyectos nacionalistas les impiden reconocer en Jesús muerto al Cristo viviente. v. 19-20. Profeta.

f. La acumulación de motivaciones insuficientes para fundar una fe tiende a ayudar a comprender cómo la fe no es directamente deductible de ningún "dato exterior al hombre, ni puede ser la conclusión de una reflexión filosófica, fundada en relaciones de lógica racional; ni es fruto de una demostración de la presencia de lo divino en el ámbito de la actividad humana (milagro físico); ni el resultado del testimonio humano como en forma análoga, el amor y la confianza no son el producto de ninguno de esos factores, aunque algunos de esos elementos jueguen un papel en el desarrollo de esa actitud interior, que implica la existencia de una dimensión y un valor de vida.

El testimonio de las mujeres v. 22; la aparición y el testimonio de los ángeles v. 23; el testimonio de los discípulos, el sepulcro vacío v. 24 no son suficientes para fundar y justificar una fe.

Esta etapa en el itinerario de una fe, en la cual Jesús está presente como un desconocido, comprende una actitud de búsqueda, inquietud, insatisfacción y apertura; una reflexión sobre la situación, dentro de una concepción de salvación, vista a la luz de los acontecimientos históricos; además el reconocimiento implícito de un error a través de la reconvención y el perdón del Señor, implicado en la tarea de corrección e instrucción que asume: "El les dijo: Oh insensatos y tardos de corazón para creer lo que dijeron los profetas! No era necesario que el Cristo **padeciera** esto y así entrara en su gloria?" v.25-26.

La liturgia: así culmina esta sección que corresponde al **rito penitencial**, con el reconocimiento público, ante Cristo y la Asamblea, de los propios pecados, la absolución impartida por el sacerdote y la colecta que expresa el sentido de la celebración: es una invitación y una petición fundamentada de fe en el misterio de Cristo. v.25-26.

3. "Y empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre El en todas las Escrituras". 27 (diérméneucen)

A los Once les hace una **interpretación** más amplia, unida a la exhortación correspondiente: "Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos, acerca de mí" y abrió entonces sus inteligencias para que comprendieran las Escrituras y les dijo: Así está escrito que el Cristo padeciera y resucitara de entre los muertos al tercer día y se predicara en su nombre la conversión para el perdón de los pecados, a todas las naciones, empezando desde Jerusalén. Vosotros sois testigos de estas cosas" vv.44-48.

La Escritura no puede ser captada por sí misma en su verdadero sentido de revelación de un Dios personal que realiza su designio salvífico por medio de una historia que interpela al hombre y le plantea el misterio de su propio ser: la respuesta no puede ser sino dada por otro (revelación), es un don; e igualmente su aceptación en la vida es acción interior de gracia. "Y entonces abrió sus inteligencias para que comprendieran las Escrituras" v. 45. La virtud de esa Palabra es un escuchar en ella al mismo Jesús, presente invisible, pero eficaz. El Jesús de la historia se halla identificado en el Nuevo a través de las experiencias del Antiguo Testamento, como culminación imprevisible en su concreción, de un dinamismo histórico que conduce a la realización del hombre. La vivencia de los discípulos en su experiencia con Jesús histórico, iluminada con la experiencia histórica de Israel, hecha reflexión teológica en el A.T. prepara a los discípulos para la comprensión interior del misterio, ante el aparente fracaso de su muerte: camino a la gloria por la muerte para salvación de todo hombre.

Si Dios es amor en Cristo, tanto el A. como el N.T. son el fruto de una vida comunitaria y expresión de los valores personales y personificantes que le dieron origen y consistencia: el A.T. como expresión de una experiencia histórica de Dios personal y el N.T. como testimonio de una vida con Jesús: este hombre, históricamente determinado, es el dato fundamental de la Cristología. Ambos datos son irreductibles a un sistema o inaccesibles al pensamiento puramente deductivo y además constituyen un recorrido fundamental e insustituible en el itinerario de la fe.

La liturgia: En esta sección asistimos a la liturgia de la Palabra, que realiza plenamente la petición de la colecta: por Cristo N.S. Solo después de varios años de predicación, procedió el Señor a la fundación de su reino: era precisa una preparación al encuentro cons-

ciente con Jesús, en una cierta inteligencia del misterio de participación, que en El se ofrece al hombre. La Escritura pone en contacto a través del lenguaje (signo-suceso) con la persona de Cristo resuscitado, presente y actuante en la Iglesia. La homilía está incorporada a la liturgia de la palabra y en este caso está constituída por la explicación, en estilo directo y dialogal, que el mismo Jesús dirige a los discípulos.

4. "Al acercarse al pueblo donde iban, él hizo ademán de seguir adelante. Pero ellos lo forzaron diciéndole: "quédate con nosotros, porque ya es tarde y el día ya ha declinado. Y entró para quedarse con ellos". vv. 28-30.

a. Los discípulos, llegados a su casa, ofrecen hospedaje al desconocido, no un simple lugar donde pasar la noche, sino su compañía y el compartir lo que se tiene: "con nosotros".

b. El Desconocido no compromete, no obliga; su actitud es tal que solo la insistencia vence su aparente decisión de continuar el viaje (aparentó: prosepoiesato): impulsa así la fe y el amor nacientes.

c. El ofrecimiento de su compañía y de lo que tienen, no es rechazado aunque no habían llegado a la plenitud de una fe explícita en la conversión. "Permanece con ellos".

La oferta es al mismo tiempo petición: ser aceptado en su compañía; es oración y ofrenda.

La liturgia: Presenciamos el ofertorio de esta primera celebración eucarística: el hombre ofrece los dones materiales que van a ser transformados como signo eficaz de la transformación interior del hombre, en la mutua entrega.

5. "Y cuando se hubo puesto a la mesa con ellos, tomando el pan, lo bendijo (dió gracias) y habiéndolo partido, se los ofreció (epedidou en vez de edoken)". v. 30

El Señor mismo preside la comida eucarística. El evangelista usa las palabras de la última cena con algunas variantes que ponen de relieve la oferta del signo eficaz de la presencia como comunión. "Entonces se abrieron sus ojos y lo reconocieron" v. 31 pero en el "signo", no en sí mismo: "Y cómo fue reconocido por ellos en el partir del pan" v. 35. La experiencia histórica, los testimonios, la Escritura misma, no pueden dar la fe, sino el mismo Señor en su entrega personal, ya que la fe es relación, encuentro, comunidad en el Espíritu, coparticipación en la interioridad y la libertad del Otro mediante la experiencia vital, constitutiva de un conocimiento peculiar: reconocer es percibir otra dimensión del mismo. "Y El se hizo invisible a ellos" v. 31. Al abrirse sus ojos, pueden contemplar al Viviente Invisible y reconocerlo como Presente.

La liturgia: Asistimos a la consagración, en la cual la Iglesia al reproducir el texto evangélico de la institución, expresa la convicción de que el mismo Cristo es quien obra y que su virtud es la que va a realizar el sacramento eucarístico. El resucitado se hace presente de acuerdo con su forma de ser, incompatible con la visibilidad y la localización es objeto de fe; eficazmente simbolizable, como presencia ofrecida para ser participada: un solo alimento, distribuído a muchos, principio de comunidad vital.

6. "Se dijeron uno a otro: no estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?" v.32. La expresión sincera y espontánea de acción de gracias, brota de su corazón. La acción de gracias más genuina se limita al reconocimiento del don recibido: el coloquio en el camino, la explicación de las Escrituras, la plenitud de la fe en el encuentro personal, que es comunicación vital con el resuscitado.

La liturgia: la poscomunión conserva en la liturgia, en muchas oraciones, este sentido original: habiendo recibido tus sacramentos; nos has saciado Señor etc. Se destaca el alimento, el don superabundante y la satisfacción interior de poseerlo en la fe.

7. "Y levantándose al momento se volvieron a Jerusalén, y encontraron reunidos a los Once y a los que con ellos estaban, que decían: es verdad, el Señor ha resuscitado y se ha aparecido a Simón" vv.33-34. La fe implica el reconocimiento del valor esencial de la comunidad; en la comunicación social se obtiene la fe y ella reintegra permanentemente la comunidad. La comunidad Jerosolimitana juega un papel definitivo en la teología histórica de Lucas: allí recibirían el testimonio oficial de esa fe en el resuscitado; es el primer testimonio, anterior al de Pedro y al de ellos mismos. La fe de pascua es inseparable de la vivencia y testimonio de los testigos oficiales: los Once y sus compañeros.

8. "Ellos por su parte contaron lo que había pasado en el camino y cómo le habían conocido en el partir del pan" v. 35

No puede alcanzarse la plenitud de fe sin directa relación con la comunidad, sin su pro-

fesión en la acción y la palabra o el testimonio: la actividad apostólica es su floración natural. El testimonio está vinculado indisolublemente a la forma y contenido de la propia experiencia de fe. El amor se vive y se comunica amando, es decir, en su propia realización. "Se predica su nombre empezando desde Jerusalén... Vosotros sois mis testigos. vv. 47-48. Sin embargo el gozo de la fe no elimina la posibilidad de la duda "Por qué se suscitan dudas en vuestro corazón? v. 38. El proceso de la fe es de lucha contra la incredulidad: "Creo, ayuda mi incredulidad (apistia) Mc. 9,24.

La liturgia: La despedida sucede en medio de gran gozo y de su bendición y de la última adoración. vv.51-52. Asistimos a la conclusión de la primera misa de Pascua, iniciada en Jerusalén, proseguida en el camino, que llega a su climax en Emaús y termina en el seno de la comunidad en la ciudad Santa, desde donde se irradia hasta los confines de la tierra. Así se renueva cada día en nuestros altares, de donde partimos, en paz, a realizar en la vida su **sentido.**

CONCLUSIONES:

El camino de Emaús como itinerario de la fe, destaca una serie de elementos de capital importancia, dentro de la perspectiva histórica de Lucas:

a. Muestra cómo la auténtica fe cristiana no debe ser fideísta, aunque este tipo de fe pueda ser salvífica como lo es la fe de quien inculpablemente ignora la revelación. Entendemos por fe fideísta la aceptada por autoridad, fuera de un proceso de experiencia personal a la luz de la Palabra en la comunidad; es una fe que puede disociar la fórmula de la comprensión vivencial de contenido y, por consiguiente, no puede justificarse razonablemente. La fe que supone Lucas es de tipo analítico-vivencial, en el sentido en que lo afirma Walter Kasper: "Siendo la fe un don gratuito es sin embargo un acto plenamente humano. El hombre es el que cree y no el Espíritu Santo en el hombre. Como acto humano, la fe no puede ser una decisión ciega e injustificada: debe ser humanamente razonable, intelectualmente sincera y moralmente responsable. De otra manera no sería digna de Dios ni del hombre. (Einfürung in den Glauben, Mainz, 1,972 pag. 30) La fe analítico-vivencial es el resultado del análisis y evaluación de la experiencia humana en sus diversas dimensiones, incluída la histórica-contingente. La fe se justifica a partir de ella misma, pues el "sentido" de lo que fundamentalmente es vivencial y depende de una libre decisión, no puede ser verificado sino en el realizar mismo de lo que contiene el sentido. Se percibe el sentido del amor amando y no existe demostración previa.

b. Lucas parte en su proceso, de un marco antropológico o reconocimiento reflejo de la situación, que comprende cuatro aspectos complementarios: la búsquela del sentido de la vida, totalizante, a la luz de la muerte; su proyección dentro del marco de las circunstancias históricas concretas; las cuales están indisolublemente relacionadas con un personaje histórico-significativo: la sinceridad en la actitud y en el juicio sobre la propia actuación, lo cual conlleva una permanente invitación a la conversión interior.

c. A continuación presenta Lucas la experiencia histórico-religiosa, que en el pueblo de Israel en vez de ser una actitud de búsqueda, como en los pueblos paganos, se transformó en la del encuentro en el camino con un Dios que busca y sale al encuentro del hombre. Este encuentro se realiza concretamente en el hecho de Jesús quien se convierte en interpelación ineludible respecto al sentido del ser personal y exige una decisión. La percepción del sentido es inseparable del encuentro personal y del escuchar, pues el sentido se percibe y se realiza en la comunicación intersubjetiva.

Esto pone de relieve la necesidad de un contacto personal con el Antiguo y Nuevo Testamento, nuestro único acceso al conocimiento de Jesús el Cristo.

d. El proceso anterior crea una actitud de aceptación y entrega que es petición de ser aceptado en su propia indigencia e implica el reconocimiento de la deficiencia radical. En el don de sí se verifica la transformación interior que es reconocimiento del Desconocido y Comunión de vida.

e. Este proceso de gracia se simboliza en la convivencia y coparticipación del mismo pan, lo cual supone la comunidad, la solidaridad en la vida y el amor. El reconocimiento y aprecio real del don es la auténtica acción de gracias, que es vida de fe-oración.

f. La vida que de allí nace se manifiesta en testimonio e irradiación, inseparable de la experiencia propia y del contenido de ella, pues es su auténtica expresión. Así vemos en esquema, la experiencia de Emaús, traducida por el evangelista en una de las más preciosas leyendas de la literatura universal.

¿Cuántos seremos en total y en todo el país? Sólo aquí diez mil manos que siembran y hacen andar las fábricas. ¿Cuánta humanidad con hambre, angustia, frío pánico, dolores, presión moral y locura?

Seis mil de los nuestros se perdieron en el espacio de las estrellas. Un muerto. Un golpeado como jamás nunca creí se podría pegar a un ser humano. Los otros cuatro quisieron quitarse los temores, uno saltando al vacío, otros golpeándose la cabeza contra el muro. Pero todos con la mirada fija en la muerte.

Que espanto causa el rostro del fascismo llevando a cabo sus planes con precisión artera, sin importarles nada, la sangre para ellos son sus medallas, las matanzas es acto de heroísmo

¿Es este el mundo que creaste Dios mío?

¿Para esto tus siete días de asombro y de trabajo?

Víctor Jara (sus últimas palabras)

"Hay en mi pueblo malvados que acechan como cazadores en emboscada y tienden sus redes para cazar hombres... Así se han engrandecido, así se han enriquecido... Y traspasaron mis palabras malvadamente. No juzgaron el derecho del pueblo y prosperan, no hacen justicia a la causa de los pobres. ¿No habré de pedirles yo cuenta de esto...? ¿No habré yo de tomar venganza?

Jeremías, V, 26

MOVIMIENTOS DE LAICOS EN LA IGLESIA DE AMERICA LATINA

BEATRIZ Y JOSE REIS

III) CONSECUENCIAS CONCRETAS

NUEVO CONCEPTO DE MISION

Todas las consideraciones preliminares nos conducen a puntos de vista prácticos, tal vez un poco diferentes de aquellos que nosotros consideramos como ciertos.

Una nueva síntesis lleva siempre a la valorización de determinados elementos muchas veces olvidados y, por su propia limitación, deja en la sombra a otros, sin que esto signifique que los menosprecie.

En el Concilio Vaticano II la Iglesia se analizó, se estudió y llegó a una nueva síntesis sobre sí misma, basando ese auto-conocimiento en la revisión de su misión:

—servir obediencialmente al Señor, tornándose transmisora de su Palabra;

—servir al mundo y a los hombres concretos haciéndoles descubrir las exigencias de esa Palabra (mensajes evangélicos) dentro de sus propios conceptos, de sus propios caminos humanos, de las exigencias legítimas de su cultura y de su civilización.

Dejando de lado una perspectiva estática optó por una perspectiva dinámica, donde su **misión** ocupa un lugar central para dejar de ser, tan sólo, un problema teológico junto a otros, igualmente importantes.

Descubriendo su misión de "servidora" precisó rever, frente a esa nueva toma de conciencia y de posición, no tanto sus perspectivas, sino los propios caminos por ella recorridos a través de los siglos, cuando era considerada como institución privilegiada a la cual los hombres debían servir para alcanzar la salvación.

Surge hoy una nueva cosmovisión que, volviendo a resituar elementos antiguos, trae consigo la exigencia de un nuevo tipo de relación entre los hombres, influenciándolos también en su propio tipo de relación con el Señor.

Como "servidora" se solidariza la Iglesia con esa nueva problemática, llamándose además explícitamente solidaria de los caminos y de las experiencias de los hombres (G.S. Proemio). Con esa actitud, ella ratifica que los caminos evangélicos deben ser vividos dentro de los caminos humanos, a modo de encarnación. Sin dejar de ser característicamente humanos y relativos, esos mismos caminos, vividos en dimensión evangélica, conducirán al hombre a su salvación.

Procura ella entonces conocer lo mejor posible los caminos de los hombres y denuncia en ellos, como conciencia crítica, el pecado estructural —raíz de todos los otros— que aliena la libertad del hombre impidiéndole realizarse como persona humana, o tornando esa realización de tal modo imposible que ella será privilegio de héroes y santos.

Dentro del proceso de cuestionamiento global y de desmitización de la dimensión profana del mundo, nos encontramos —diríamos casi paradójicamente— con un auténtico movimiento de "vuelta a las fuentes" y a las más puras exigencias evangélicas; un llamado a todo el pueblo de Dios, a la Iglesia como institución y a cada uno de los bautizados, para hacer del "testimonio público" la más pura y válida actitud de servicio, tanto al Señor como a la comunidad de los hombres.

Esta exigencia lleva al análisis y revisión de la propia noción de Iglesia Institucional, considerada por muchos aún como camino privilegiado de salvación y de separación y defensa del mundo.

Situada dentro del propio mundo y no delante de él, la Iglesia se percibe como el

permanente movimiento entre el Señor Jesús y los hombres, en un proceso dinámico constante y siempre renovado ante su misión de ser "señal e instrumento de Salvación" procurando realizar en cada época, pueblo y cultura "la íntima unión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí".

Esta ampliación de perspectivas se traduce vivencialmente en apertura a nuevos campos de misión hasta hoy considerados extraños a su órbita de acción. Sintiéndose "misionada" a hablar y a servir a todos los hombres, procura ayudarlos y orientarlos sirviéndose de su propia ideología, de sus propias exigencias culturales, encarnándose en ellas sin miedo de perder algo de su universalidad y trascendencia.

Encontramos en los evangelios el anuncio del advenimiento del Reino de Dios. Jesús lo anuncia como un principio de vida creador del hombre nuevo, huyendo así a cualquier esquema de mesianismo vulgar. No lo anuncia solamente, sino que exhorta a los hombres para que vivan en consonancia con ese Reino que, no siendo de este mundo, comienza a realizarse en él, dentro de los caminos y búsquedas de los hombres —caminos y búsquedas que, siendo provisorios, son todavía el lugar de realización de ese Reino que es definitivo.

La respuesta positiva del hombre a esta exhortación lo introduce en el proceso de conversión, o de salvación; proceso que consiste en un cambio de vida a partir de una decisión central de vivir para el Otro y para los otros.

Podemos percibir así que el proceso de salvación es más profundo que el proceso de liberación intentado hoy por los latino-americanos.

Por el nuevo mandamiento del amor el Evangelio nos sitúa en un cuadro de referencias absolutamente revolucionario y aquel que quiere ser fiel a la llamada del Señor tiene que aceptar una revolución espiritual radical, absoluta, por causa de la nueva perspectiva que le es propuesta.

Esta nueva toma de posición ante la vida modifica la totalidad de la existencia del hombre e influye su vivencia en los planos social, político, socio económico, cultural, religioso, etc.

Por eso es imposible pensar en una revolución espiritual desvinculada de una revolución personal que no se manifieste en nuevo comportamiento relacional.

Es imposible, igualmente, pensar en una auténtica conversión personal desvinculada de una conversión cultural como pensar en una revolución cultural que no suscite nuevas pautas de modelos sociales.

Profundizando un poco más, será imposible pensar en una revolución social que no lleve a una revolución estructural.

La Iglesia Latino Americana al ponerse al servicio del continente se solidariza, automáticamente, con los cambios estructurales necesarios a esa liberación.

Pero su misión no termina ahí.

La construcción del Reino de Dios tiene exigencias más profundas que postulan un verdadero renacimiento de los hombres para que pueda darse "el nuevo cielo y la nueva tierra" donde los hombres puedan amarse como hermanos y el Señor sea todo en todos.

SITUACION DEL LAICO EN EL NUEVO CONCEPTO DE MISION

Existe hoy en la Iglesia una preocupación generalizada con respecto a los "signos de los tiempos" y de su necesaria interpretación. Las dificultades con que nos enfrentamos en ese sentido son muchas y variadas.

Una de ellas consiste en saber identificar esos signos que son más raros de lo que se suele pensar.

Es verdad que ciertos acontecimientos históricos, técnicos o científicos pueden encaminar la historia de los hombres en determinadas direcciones dando origen a fases o etapas decisivas en la vida de un pueblo o aún de toda la humanidad.

Esos factores condicionantes son indicativos y nos pueden hacer prever la dirección del probable camino que se inicia. Pero no son aun "signos de los tiempos". Ningún acontecimiento podrá ser "signo" de alguna cosa; podrá a lo más constituirse en un desafío que exija de los hombres nuevos tipos de respuestas, las cuales se traducirán en nuevos estilos de vida.

Son por lo tanto, signos de los tiempos, no los acontecimientos en sí mismos, sino las nuevas respuestas encontradas por los hombres a los desafíos por ellos creados o, en otras palabras, los nuevos caminos emprendidos.

En ese sentido "signos de los tiempos" se identifican más con "hombres signos", con "respuestas signos" que con acontecimientos independientes de esas tentativas de respuestas.

En general, las nuevas respuestas y los nuevos caminos surgidos indican, a los que tienen ojos para ver, que los tiempos van mudando, esto es, que comienzan a surgir nuevos

UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA

tiempos que traen consigo desafíos nuevos. Esto no acontece todos los días, sino en épocas de transición como la nuestra, lo que la hace privilegiada. Y, entre los hombres comunes de mentalidad común, algunos perciben ese desafío y procuran transformar su propia vida en respuesta adecuada sin, muchas veces, saber formular lo que viven y realizan bajo la misión misteriosa del Espíritu del Señor.

En una época de transición, como la nuestra, el propio Señor se hace "signo" en Jesús, pero el mundo de entonces, con excepción de algunos pobres del pueblo de Israel, no lo supo interpretar. De tiempo en tiempo, imitadores de Jesús, lo actualizan como signo, abriendo nuevos caminos en el anuncio del evangelio —caminos que alcanzan directamente a los hombres en su núcleo como ser humano, independientemente de sus condicionamientos históricos y culturales, despertando en ellos respuestas personales a una llamada recibida de un modo personal.

Percibimos hoy que ante el desafío del nuevo mundo que surge, comienzan a nacer, dentro de la propia Iglesia, tentativas de respuestas radicalmente nuevas, que suponen una cierta ruptura con las respuestas hasta ayer aceptadas pacíficamente.

Como fruto del Vaticano II la Iglesia reencuentra su situación histórica, redescubriendo el sentido histórico y humano de Salvación. En consecuencia de ese descubrimiento, oficialmente se define al servicio del mundo y de los hombres.

Pero todavía sucede que entre esa toma de conciencia lógica y su realización vivencial, surgen obstáculos que provienen no pocas veces de las estructuras eclesiásticas, frutos de otras mentalidades, de otras necesidades culturales que se eternizan e impiden la vivencia oficial de las nuevas respuestas o la tentativa de encontrar nuevos caminos.

Las estructuras eclesiásticas crean un condicionamiento tan complejo que ocultan más de lo que develan la simplicidad del mensaje evangélico que hoy seduce a los hombres; esto nos obliga a volver a las fuentes.

Podemos entonces afirmar que surgen tiempos nuevos cuando conseguimos identificar "signos" de nuevos tipos de respuestas de los hombres a los nuevos desafíos que se presentan.

Y, dentro de la vida de la Iglesia, el nuevo concepto de misión que hoy aparece es fruto, no de una especulación teológica inicial, sino de nuevos cambios que surgen, descubiertos y vividos por hombres nuevos, preocupados con los nuevos desafíos presentidos.

Procurando interpretar esos tipos de respuestas constatamos tres hechos bastante impresionantes:

—surge, en el mundo actual, un nuevo estilo de comunidad cristiana; y simultáneamente en varios países partiendo, muchas veces, dentro de una misma dinámica vivencial, de puntos iniciales y de condicionamientos diferentes;

—surge también, en varias partes del mundo, una opción por la vivencia de la pobreza como solidaridad con los oprimidos y protesta contra una sociedad de consumo que es, en sí, deshumanizante y anti-evangélica;

—surgen también en todo el mundo nuevos modelos de vida cristiana que se identifican con la vida de los laicos.

Esta convergencia de nuevas respuestas encontradas al mismo tiempo en varias partes del mundo tal vez constituya hoy uno de los más evidentes "signos de los tiempos". Nos muestra, según nos parece, la acción del Espíritu Santo llevándonos a descubrir, más allá de la complejidad de las perspectivas eclesiales y teológicas actuales, la simplicidad y las exigencias radicales del mensaje evangélico.

Para no alargar demasiado esta reflexión, nos limitamos a decir apenas lo que pensamos sobre la nueva misión del laico hoy, con referencia al nuevo concepto de misión de que ahora nos ocupamos.

Nos parece que los nuevos modelos de vida cristiana laica que hoy surgen, son consecuencias vivenciales de la aceptación de todas las perspectivas que explicitamos hasta aquí.

Es, de hecho, menos difícil para el laico comprender de modo vivencial que la vida evangélica no es paralela ni yuxtapuesta a la vida del hombre común y que la simplicidad y exigencia radicales del mensaje evangélico deberán ser descubiertas a pesar de los complejos estructurales eclesiásticos y culturales que él siempre sufrió sin aceptarlos nunca totalmente.

Y nos parece aún que el nuevo concepto de misión que comienza a surgir solo sería asequible y realizable si fuera asumido por laicos,

—ya que se trata de anunciar el mensaje evangélico en su pureza y exigencias radicales, despojándolo de superestructuras complejas;

—ya que se trata de vivirlo y testimoniarlo dentro de un contexto normalmente humano y de descubrir y vivir

las exigencias históricas concretas de la salvación en los contextos cultural-social-político-económico también concretos y reales;

—ya que se trata de romper equilibrios establecidos no sólo por las estructuras de pecado y de dominio del hombre por el hombre, sino también por las estructuras de una dominación más sutil en el ámbito religioso;

—ya que el objetivo de la nueva misión de la Iglesia que hoy se anuncia no es conseguir el progreso y la expansión de los modelos anteriormente presentados y ni las instituciones anteriormente aceptadas, sino la creación de nuevos grupos de cristianos capaces de romper con los condicionamientos pasados para procurar encontrar el auténtico mensaje evangélico; "perla de gran precio" por la cual todo se sacrifica;

—ya que se trata, muchas veces, de crear comunidades cristianas nuevas que probablemente no encontraron lugar dentro de las actuales fronteras de las Iglesias Institucionales.

Esa vocación del laico en la nueva etapa misionera de la Iglesia —hoy descubierta y asumida por algunos pocos— los lleva a agruparse en pequeñas comunidades de perspectivas generosas y amplias y a reflexionar en común sobre los nuevos campos de acción por ellos asumidos y sobre los compromisos que les corresponde aun asumir para trasmitir a todos el mensaje de amor del Señor que es, en sí, Liberador y Salvador.

IV) ACTUAL PROBLEMATICA DE LOS MOVIMIENTOS LAICOS FUNDADOS ANTES DEL VATICANO II

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La problemática explicitada en esta nueva reflexión cristiana es un punto de confluencia de los movimientos laicos que hoy tienen el coraje de intentar subsistir.

Es verdad que algunos movimientos continúan vegetando, desvinculados de la realidad cambiante y concreta, manteniéndose en una actitud estática y atemporal o conservadora y agresiva.

Pocos tuvieron el coraje necesario y casi heroico de rever sus propios fundamentos y objetivos, de analizar la conveniencia o no de continuar su misión, calculando, al mismo tiempo, sus reales posibilidades de evolución para tornarse respuestas válidas y eficaces a los desafíos de hoy, sin despreciar o desconocer sus carismas esenciales.

Y aun entre los que iniciaron un proceso de revisión, muy pocos consiguieron hacerlo como movimiento organizado.

Nacidos antes del Vaticano II esos movimientos son fruto de una teología y eclesiología actualmente superadas en varios puntos.

Y representaban respuestas válidas para un contexto de cristiandad hoy desaparecido o en vías de rápida desaparición.

Como es natural, su perspectiva, así como su línea pastoral y sus medios de formación estaban vinculados y orientados por la teología vigente en el momento de su fundación y por las limitaciones de la eclesiología de ese momento.

Si viviésemos todavía tiempos estáticos, esos movimientos continuarían siendo respuestas válidas todavía por mucho tiempo, sin necesidad de revisiones profundas ni de las rupturas que hoy se imponen.

Con los nuevos desafíos que hoy surgen y con los cambios profundos que caracterizan a la época en que vivimos nos parece que todos ellos tendrán que optar entre:

—revisarse profundamente, emprendiendo con valentía los cambios y rupturas necesarias para situarse en la nueva etapa eclesiológica que significa la nueva misión de la Iglesia; o

—dejar de existir por no tener posibilidades de trasmitir a los hombres de hoy, las exigencias evangélicas fundamentales, tanto en su aspecto universal e inmutable como en su aspecto histórico y vivencial.

Además, esa doble alternativa se impone no solamente a los movimientos laicos, sino a todos los movimientos eclesiales que todavía persisten.

La seriedad de este problema, con todo lo que supone de riesgos asumidos, de rupturas dolorosas y mal comprendidas, de decisión y de madurez, nos asusta y atemoriza.

Pero, aún así, no nos parece serio ignorarlos por miedo o comodidad —lo que significaría una repulsa al llamamiento del Espíritu Santo tan evidente y a los variados intentos de encontrar respuestas que hoy surgen en todo el mundo como vimos en el capítulo precedente.

A MODO DE SUGESTIONES

Existen, en cada uno de los movimientos laicos, puntos fundamentales que lo definen en relación al mundo situándolo, al mismo tiempo, de cara a los elementos que los integran, dándole fisonomía y misión propias. Sin una revisión profunda de esos puntos fundamentales cualquier análisis sería irrelevante en la actual problemática que nos preocupa.

Esos puntos fundamentales, sujetos necesariamente a revisión, serían a nuestro parecer:

—la perspectiva inicial de esos movimientos,
—sus objetivos próximos y remotos,
—sus estructuras iniciales,
—sus líneas pastorales iniciales,
—los campos de acción inicialmente previstos,
—sus limitaciones ante el nuevo papel que hoy les corresponde,
—rupturas necesarias para un nuevo renacimiento,
—necesidad de un nuevo fundamento teológico.

No tenemos posibilidades, en el ámbito de esta reflexión, de analizar y explicitar más detalladamente cada uno de esos apartados. Vamos apenas a recorrerlos "a vol d'oiseau" (a vista de pájaro), intentando aclarar un poco nuestro pensamiento.

ESQUEMATIZANDO IDEAS

Si analizamos debidamente las perspectivas que dieron origen a los movimientos laicos fundados antes del Vaticano II podremos comprobar razonablemente que coincidían con la idea entonces aceptada de que, tanto la Iglesia institucional como las superestructuras de ella nacidas eran, en si mismas, estructuras salvíficas que debían ser servidas por los hombres que, asumiendo ese servicio, se salvaban. Esto significa, en último término, que esos movimientos se consideraban estructuras capaces de realizar la salvación de aquellos que a ellos se sumasen, alineándose, por tanto, dentro de la perspectiva de que la vida cristiana y evangélica sólo sería auténtica y viable, si se tradujese en caminos e instituciones paralelas o yuxtapuestas a la vida del hombre común. Esas instituciones paralelas deberán defenderlo contra los riesgos y peligros inherentes a la vida, vivida en sus condiciones normales.

Dentro del actual enfoque eclesiológico hoy aceptado por los teólogos más representativos y a la vista de los signos de los tiempos, esa perspectiva desaparece rápidamente dando lugar a una apertura amplia y radical en la línea de servicio comprometido con el mundo y los hombres de hoy .

Prolongando nuestro análisis a los objetivos primarios de esos movimientos, considerándolos en sus aspectos próximos y remotos, nos parece percibir que encajan razonablemente dentro de un esquema de cristiandad, orientándose en esa dirección, considerada como meta ideal a alcanzar.

Por eso mismo esos propios objetivos necesitan ser revisados y resituados de acuerdo con el nuevo contexto eclesial que viene surgiendo para que ellos sirvan, de modo válido, a los nuevos núcleos cristianos que nacieron y que no se pudieron encuadrar en ambiente de cristiandad, o asimismo, en agunos casos, en los cuadros institucionales eclesiásticos (parroquias, diócesis, etc....)

Esta comprobación nos lleva un poco más lejos y nos hace pensar si no deberá ser revisado también el tipo de relación inicial de esos movimientos de laicos con los órganos estructurales eclesiásticos y con las propias estructuras que pasaron a constituir, a través de los siglos, lo que hoy llamamos Iglesia Institucional.

Es digno de recordar que en tiempos de Pio XI, la teoría del "mandato" hace su época y entusiasma y motiva a muchos laicos que, con ella, se sentían benévolamente aceptados a participar, no del sacerdocio de Cristo —derecho y deber bautismal— sino del sacerdocio de la jerarquía.

Sólo ese aspecto sería suficiente para dejar bien claro que, en esa época, la propia jerarquía se situaba dentro del contexto eclesial como casta en cierto modo privilegiada, que aceptaba ser servida por los laicos en vez de ponerse al servicio de los mismos laicos, auténticos representantes del pueblo de Dios, tanto en su status de vida común como en sus carencias, faltas y necesidades.

De acuerdo con la mentalidad entonces corriente, esos movimientos laicos, a pesar de que fuesen oficialmente "asesorados" por la jerarquía, eran por ella, de hecho, dirigidos, y se mantenían como ejecutivos de tareas pastorales no planeadas, pues solo eran reac-

ciones frente a las provocaciones más evidentes y más incómodas.

Una ruptura evidente parece necesaria para que pueda nacer y realizarse hoy un tipo de relación complementaria entre jerarquía y laicado; posibilitando un servicio mutuo como sucede entre hermanos; ese nuevo tipo de relación contribuirá a orientar a todo el pueblo de Dios dentro de la perspectiva evangélica, llevándolo a descubrir, en cada contexto concreto, los servicios prioritarios que deberán ser asumidos como exigencia de fidelidad al Señor Jesús y a los hombres nuestros hermanos.

Otro punto fundamental posible de revisión, serían las "líneas pastorales iniciales seguidas por esos movimientos laicos", teniéndose en cuenta las nuevas perspectivas y los nuevos campos de trabajo que hoy se nos presentan. Es evidente el desfase que existe entre el ritmo de evolución del mundo y, consecuentemente, de las investigaciones teológicas, y el ritmo de evolución de las líneas pastorales que apuntaban casi exclusivamente a la conservación y la defensa de las élites cristianas contra posibles influencias consideradas entonces plenamente perjudiciales.

Consecuencia lógica de esa postura pastoral antiguamente aceptada era el campo de acción a que tales movimientos se destinaban: sus esfuerzos eran dirigidos a aquellos que eran considerados los mejores cristianos de la Iglesia. Los otros, aquellos que no tenían posibilidades de vivir en los cuadros estructurados, o eran simplemente ignorados o eran considerados como posibles receptores de un mensaje impuesto y discriminatorio.

Esa postura de espaldas a la vida transformó esos movimientos automáticamente cerrados en pequeños ghetos moralizantes y no es extraño que sus integrantes usaran un tipo de lenguaje hermético y aislacionista.

Hoy cae poco a poco la vigencia de las normas impuestas, y la autoridad vertical cede el lugar a una autoridad que sirve y que es capaz de acompañar en la búsqueda común de los caminos que nos llevarán, hoy, a amar a los hombres como el propio Cristo amó y a no dudar en dar, para salvarlos, no sólo todo lo que tenemos, sino todo lo que somos. Nos parece que, como el velo del templo, se desgarran de alto a bajo los esquemas moralizantes y, todos juntos, comenzamos a percibir que cada hombre es llamado a partir del punto en que está en búsqueda de vivir coherentemente, no solo en el ámbito de la vida personal, sino también en los ámbitos más vastos en que es llamado a colaborar y a ser responsable de la construcción del mundo de los hombres.

Esta nueva perspectiva hiere, evidentemente, la perspectiva atemporal y estática en la cual vivieron todos los movimientos laicos en América Latina.

Todas estas consideraciones nos hacen percibir la necesidad urgente de buscar, todos juntos, una base teológica nueva y válida que nos sirva de punto de referencia en nuestros análisis fundamentales.

Nos parece que algunos movimientos ya comienzan a reflexionar seriamente sobre todo esto, partiendo de sus experiencias concretas, analizándolas y criticándolas a la luz del mensaje evangélico, y de las legítimas exigencias del actual contexto latino-americano.

Si conseguimos realizar juntos (pastores y laicos) esa reflexión crítica

—sobre nuestro actual contexto histórico y sobre las líneas prioritarias del servicio y compromisos que él exige;

—sobre las tentativas que algunos hacen para transformar los movimientos laicos en respuestas válidas y actuales a las nuevas etapas misioneras que están surgiendo;

—sobre las exigencias fundamentales y definitivas del mensaje evangélico que deben ser vividas de modo radical, en lo provisorio que hoy se define con el actual contexto latino-americano,

estaremos, nos parece, más capacitados para interpretar y asumir esos "signos de los tiempos" que nos revelan, a su modo, aquello que el Espíritu dice a las Iglesias de todo el mundo.

V) LO QUE ESPERAMOS DE LA JERARQUIA COMO LAICOS Y COMO MOVIMIENTOS ORGANIZADOS

Nos parece que esta última parte de nuestra reflexión sería casi innecesaria, pues la lectura de las páginas que la preceden revelan, entre líneas, una gran esperanza.

También nos parece que, si nos animamos a comunicar esta reflexión, fue porque sabía-

mos a quiénes nos dirigimos y sabíamos que podríamos confiar en los hermanos que el Señor colocó a nuestro servicio, para darnos, en tiempo oportuno, nuestra medida de trigo "una medida llena, apretada, desbordante".

Comprendemos muy bien lo difícil que debe ser para gran parte de nuestros obispos vivir una "conversión" de tal envergadura: han de sentirse ciertamente atormentados entre sus deberes y angustias de pastores y los juramentos que hicieron en el ritual de su consagración. Es cierto que jamás el pueblo de Dios les pedirá que renieguen de tales juramentos. Pero sí que los revisen y los resitúen en la nueva visión eclesiológica sobre su función, ahora mejor explicitada, dentro del colegio episcopal.

Nos parece que, en primer lugar, será necesario reflexionar sobre base teológica nueva y profunda que nos posibilite a todos encontrar el lugar y la misión del laico en la Iglesia, hoy.

En este sentido, ya escribía Mons. Pironio:

"una revisión a fondo de la situación del laico, de su acción apostólica exige una consideración exacta del misterio de la Iglesia —tal como se realiza hoy entre nosotros— y una atenta penetración en las necesidades y expectativas concretas de los hombres".

No se trataría de una construcción filosófico-teológica apriorística, sino de una reflexión crítica sobre los actuales grupos de laicos comprometidos en la América Latina de hoy con el continente y con la postura de la Iglesia latino-americana, a la luz de las exigencias fundamenates del mensaje evangélico.

Es verdad que ese análisis crítico nos puede conducir a todos por caminos inesperados.

Pero nos agrada proponerles la realización de este estudio, siguiendo el pensamiento de Mons. Pironio:

"... las circunstancias nuevas de la Iglesia que se encarna en un determinado contexto de la historia pueden exigirle actitudes nuevas, desconocidas en épocas anteriores".

"Su respuesta apostólica tendrá que ser una respuesta evangélica a los interrogantes humanos de hoy. No puede ser idéntica a la actividad de los laicos que cooperaron con los Apóstoles, en los orígenes de la Iglesia..."

En el entretanto, esa respuesta evangélica que es exigida a todos nosotros, hoy, presenta a la Iglesia "no el problema de un crecimiento cultural, sino el problema de volver a Jesucristo por encima de los edificios culturales que siempre renacen". Pues justamente "la garantía que ofrece la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia es una fuerza que obliga constantemente a volver a la simplicidad de los orígenes."

"De esa manera, el caminar de la Iglesia consiste en el descubrimiento de Jesucristo: pero un conocimiento que no es vía de complexificación, sino vía de simplificación, de búsqueda de lo esencial, de reducción de todo aquello que no es propiamente de Jesucristo: tal es la obra profunda del Espíritu en la Iglesia". (Comblin - Reb).

Esa vuelta a la simplicidad primitiva no puede ignorar las nuevas perspectivas teológicas que ponen a la Iglesia al servicio del hombre y del mundo.

El hombre no puede ser interpretado a partir de la Iglesia; él existe de modo autónomo y si la Iglesia quiere servirlo, deberá respetarlo en su autonomía, en su realidad de hombre que constituye, en último análisis, su vocación humana.

Por eso, sin abandonar su línea de simplificación evangélica, "toda tarea apostólica de la Iglesia debe mirar al hombre de hoy y a su historia concreta". (Mons. Pironio).

El Señor Jesús se hizo hombre, no para anular al hombre, sino para que este se pudiera volver plenamente hombre, viviendo como hijo de Dios —para liberarlo de todo lo que interior o exteriormente pudiera impedirle realizarse como hombre.

Por eso la Iglesia se pone ahora al servicio del hombre concreto, en su vida y en su mundo concretos.

La posición del hombre como centro del Misterio de la Salvación exige, en consecuencia, una nueva visión del mundo y una nueva etapa en la misión de la Iglesia: no teniendo un fin en sí misma ella es tan sólo la parte del mundo que tiene conciencia del misterio de Cristo. Continuación del propio Cristo tiene por misión ser en el mundo de los hombres la prolongación de su encarnación "por nosotros y por nuestra salvación".

Nos parece de primordial importancia que todos juntos, fieles y pastores, tomemos conciencia de que "estamos en el comienzo de una nueva fase misionera". Y de que, en ella "no se trata de volver a un pasado superado, ni de prolongar las tentativas misioneras de otro tiempo. El campo de la misión, los interlocutores, los medios, la idealización, todo es diferente. Estamos en una misión que, de modo alguno, tiene por meta la expansión del catolicismo actual. La meta es la fundación de nuevas Iglesias y la regeneración de las Iglesias antiguas por las Iglesias nuevas. Estamos en el comienzo de una etapa nueva, de un nuevo tipo de vida cristiana. La emancipación y la liberación del mensaje cristiano indican

realmente una vivencia nunca conocida. Las estructuras tradicionales en que fuimos educados constituyen las sinagogas que, de ahora en adelante, serán deshechadas como superfluas: son obstáculos y no ayudan a la misión".

"Naturalmente ninguna época de misión es definitiva, ninguna logra alcanzar la totalidad del mundo humano. Esta, como las anteriores, caerá en la integración, en la identificación con una cultura y, por lo tanto, en un nuevo paganismo. Este producirá una nueva sinagoga, pero todo esto será muy diferente de aquel que fue vivido ahora. Habrá nuevas tentativas de reconciliación y así sucesivamente hasta un tiempo futuro que ninguna criatura puede visualizar". (Comblin).

Creemos sí en la provisoriedad de ese actual enfoque teológico, como creemos en la provisoriedad de todas las cosas humanas. Pero creemos también que es en lo provisorio que tenemos que vivir y realizar lo definitivo: el plan de amor salvífico del Señor.

Por eso consideramos importantísimo que:

—se continúe la revisión del proceso de evangelización de América Latina, procurando traerlo a la perspectiva y a las exigencias de esa nueva etapa misionera de la Iglesia universal;

—se difundan en todo el continente explicaciones claras sobre la educación liberadora y sobre el papel que esa educación podrá desempeñar en la liberación del pueblo latinoamericano y en la formación de un laicado adulto en la Iglesia de América Latina;

—se explicite cada vez más claramente el sentido trascendente del compromiso humano del laico;

—se trabaje sin desfallecimiento por la vuelta de la Iglesia a la moral evangélica, basada no en la norma a ser cumplida, sino en el nuevo mandamiento del amor, propuesto como meta a tener siempre presente en la vivencia del cristiano. (Tal vez se encuentre ahí el secreto de buscar una ética humana para un mundo que se socializa).

Nos parece que, caminando todos juntos en esta dirección nosotros nos estaremos abriendo a la acción del Espíritu Santo que está siempre ligado a la vida de la Iglesia.

"Los Evangelios anuncian que el Espíritu interviene en el momento en que se produce el testimonio o el enfrentamiento entre la Iglesia y el mundo (Mateo 10,20; Juan 15, 26; 16, 8).

Los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas muestran la realización concreta: La Iglesia descubre su verdadera naturaleza en el momento de pasar de un mundo humano a otro, esto es, en el acto de la misión. Las etapas de la toma de conciencia de la novedad cristiana fueron las etapas de la misión. El nuevo Testamento destaca particularmente la experiencia de San Pablo".

"El Espíritu interviene para obligar a la Iglesia a salir de sus fronteras hacia el mundo exterior. El espíritu espera a la Iglesia fuera de sí misma para poder revelarle quién es Cristo" (Comblin, idem).

Por todo esto, nos parece todavía esencial que los obispos nos ayuden a tomar conciencia de la trascendencia del momento que vivimos, ayudándonos, al mismo tiempo, a asumir nuestra misión de agentes de los cambios estructurales necesarios a la liberación de nuestros hermanos, recordándonos constantemente que:

—"el camino para el cambio pasa siempre por las exigencias interiores de las bienaventuranzas evangélicas (Mt. 5,3-11), y que

—"el camino para la liberación es el de Cristo: la donación generosa de sí mismo hasta la muerte de cruz", pues

—"hoy se exige a los hombres una perfecta fidelidad a los hombres.

Pero ello sólo es posible desde una absoluta fidelidad a la Palabra y al Espíritu" (3).

(3) Mons. PIRONIO — La iglesia que nace entre nosotros.

MOVIMIENTOS SACERDOTALES DE AMERICA LATINA

(RESUMEN DEL ENCUENTRO, LIMA, 1973)

1 — *INSERCION DE NUESTROS MOVIMIENTOS DENTRO DEL PROCESO POTICO LATINOAMERICANO.*

A — Dimensión política de la acción de nuestros movimientos.

B — Militancia política personal y acción política del movimiento.

C — Opción por el socialismo.

A — *DIMENSION POLITICA DE LA ACCION DE NUESTROS MOVIMIENTOS.*

El hecho de que nuestros movimientos sean y se presenten en la sociedad como movimientos sacerdotales, da características propias a su inserción en el proceso político del continente. Analizamos esta originalidad propia y llegamos a las siguientes conclusiones.

1 — Es un hecho que el factor cristiano tiene una importancia grande en la mentalidad y en el contexto social latinoamericano. Pero ello interpela duramente la fe de los que buscan identificarse con los intereses y las luchas de las clases explotadas. La inserción en el proceso de liberación supone, en efecto, asumir que son las clases populares, y en especial el proletariado, quienes deben realizar la transformación radical del actual orden social.

Ahora bien, lo cristiano ha sido amplia y largamente utilizado como freno ideológico en manos de las capas dominantes de la sociedad burguesa. Los hombres de fe que asumen como propio el anhelo y las luchas de las clases oprimidas sienten entonces la tensión entre la fe burguesamente ideologizada que han recibido y que marca nuestra sociedad, y la fe más auténtica, que se descubre a partir de una leal inserción en el proceso político revolucionario.

Los cristianos de este tipo sienten, por lo tanto, el desafío grande de superar este reto para que la fe pueda ser un factor de liberación en el pueblo. Doble tarea de purificación —desideologización— y de servicio de la fe y la Iglesia para la liberación latinoamericana. Sólo así nuestra fe tendrá posibilidades de ser aceptada en la revolución y, a su manera propia, ser eficaz.

2 — El proceso de dura conversión que esto supone no se logra, sino bajo ciertas condiciones:

— el cristiano debe, ante todo, insertarse en la praxis revolucionaria, identificarse con los intereses del proletariado, asumirlos como propios y participar en sus luchas y anhelos; esto exige descubrir la racionalidad propia de lo político, lo que le permitirá analizar el sentido de los procesos para comprometerse adecuadamente en ellos;

— deberá, además, percibir la globalidad de lo político, es decir, el hecho de que no hay neutralidad política posible en la vida humana.

— Todo esto lleva, finalmente, a que el cristiano ingrese a un mundo cultural diferente.

Es evidente, entonces, que lo antedicho replantea nuestra manera de vivir y pensar la fe. En particular, se descubre:

— que el Evangelio, y la vida eclesial no son neutros políticamente. Ellos tienen una dimensión política clarísima que, por haber sido encubierta hasta ahora, ha servido para reforzar los regímenes y las culturas opresoras. Todo dualismo entre mundo profano y mundo religioso, mundo político y mundo de fe, deben ser, pues, frontalmente rechazados, si es que se quiere lograr una presencia significativa y eficaz del cristiano en la historia.

— en este contexto, la fe da motivos de radicalidad al compromiso revolucionario, y por su perspectiva escatológica, aporta una visión propia de esperanza y de plenitud al proceso histórico.

3 — Nuestra condición de sacerdotes da características propias a nuestro compromiso revolucionario. En un mundo como el latinoamericano, donde la Iglesia —Iglesia institucional— tiene un peso político importante, nuestra pertenencia a ella como sacerdotes, nos sitúa en la sociedad, con una representatividad propia, con posibilidades de

eficacia y tareas específicas que debemos asumir. Parecería que nuestra tarea propia, correspondiente a la misión y a la imagen que tenemos, se ubica más al nivel de la lucha ideológica. Sin embargo, ella no será significativa y eficaz, sino a condición de que haya alguna participación nuestra en otros niveles de la lucha política.

4 — Como movimientos sacerdotales, es importante subrayar que su papel político es real, en su especificidad propia, en la medida en que ejercemos una actividad sacerdotal, es decir, en la medida en que ejercemos nuestro sacerdocio en la Iglesia y en solidaridad con las clases populares. Ello presupone una acción evangelizadora y una ubicación sacerdotal en comunidades cristianas que viven su fe en el compromiso político.

Parece que se esbozan las siguientes tareas como propias a nuestros movimientos:

a) ratificación de lo ideológico como campo propio de la acción política de nuestros movimientos, dado que nuestros grupos, por ser de Iglesia, no se orientan a detentar el poder.

b) recuperación o incorporación de sectores cristianos al proceso revolucionario.

c) denuncia de los elementos religiosos que sirven de apoyo a la ideología dominante.

d) crítica de las contradicciones que se generan en el proceso revolucionario en sus diversos sectores y niveles. Es cierto que el desarrollo de esta capacidad crítica, puede llevarnos a una cierta actitud de evasión frente al mismo proceso. Esto es un riesgo que debemos tener en cuenta, pero que no debe paralizar la misión propia del cristiano especialmente sensible a ciertos aspectos que impiden la construcción de una nueva sociedad. Más bien el ejercicio de esta capacidad crítica exige nuestra presenca ahí donde se rompe el orden social existente y presupone la conciencia de la extrema complejidad de la lucha política donde factores y niveles se entrecruzan y se condicionan mutuamente.

e) La preocupación evangélica por los menos favorecidos llevará a que algunos militantes de nuestros movimientos se inserten y ejerzan su acción en sectores humanos marginados que, en un momento dado, pueden no tener importancia táctica en la lucha por el poder. Esta presencia y acción nuestra es el tipo de acción-signo, necesaria para recordar ante todos el conjunto de sectores humanos por liberar.

f) ser un lugar de encuentro que contribuya, a su manera, a la unificación de los grupos políticos de izquierda.

g) promover la relación con otros grupos sacerdotales en esta línea a nivel continental y de Tercer Mundo.

B — *Militancia política personal y acción política del movimiento*

Al respecto se indicaron los siguientes puntos:

a) No hay dificultad, desde un punto de vista teológico, al compromiso político partidario del sacerdote, pero es necesario también decir que toda acción política no se identifica necesariamente con la militancia política partidaria.

b) Debe verse como normal que en nuestros movimientos haya militantes con diferentes tendencias políticas; estas diferencias producen inevitablemente tensiones que debemos, sin embargo, saber reconocer y asumir, siempre y cuando las diferencias se den al interior de una opción clasista muy clara.

c) Reconocemos que la realidad de cada país es diferente la una de la otra, y condiciona las formas de compromiso y acción políticas de los sacerdotes y de los movimientos sacerdotales.

C — *Opción por el socialismo.*

Notamos las siguientes coincidencias y observaciones:

a) Hay una opción socialista global de nuestros movimientos, así como la convicción de la tendencia del proceso revolucionario latinoamericano hacia una sociedad de tipo socialista.

b) Cada país tiene condicionamientos históricos y sociales propios que hacen comprender las vías también propias hacia la construcción del socialismo.

c) Se reconoce la importancia del marxismo en el mundo político y cultural latinoamericano. Al respecto, nuestros movimientos reconocen el aporte del marxismo, en tanto que intento de racionalidad científica de la historia ligada a una praxis transformadora y constructora del proyecto de una sociedad distinta. Pero en el marxismo, tal como lo encontramos al presente, hay otros elementos que crean dificultades

y problemas. Son aquellos que se presentan al nivel de una cierta metafísica.

Estas dificultades y problemas existen y los reconocemos; se trabaja sobre ellos y muchos puntos se van aclarando, en grados diferentes según los países. Sobre el particular, es necesario indicar que en nuestros movimientos hay matices de apreciación sobre el marxismo e incluso divergencias. Es un reto que importa aceptar para profundizar la cuestión en servicio de la liberación latinoamericana.

II — *UBICACION DE LOS MOVIMIENTOS EN LA IGLESIA*

1 — Relación con la Jerarquía e Iglesia institucional

2 — Relectura de la fe

3 — Iglesia del futuro

4 — Poder y peso social de la Iglesia

A — *Relaciones con la Jerarquía e Iglesia institucional*

1) Nuestros Movimientos Sacerdotales no son movimientos de reivindicación sacerdotal, sino agrupaciones que desean contribuir a que la Iglesia en su conjunto se inserte en las luchas de las clases populares por su plena liberación; consideramos, en efecto, que sería no solo inoportuno sino ineficaz concentrar nuestros esfuerzos en una lucha intraeclesial. La reforma de las estructuras eclesiales será, en gran parte, consecuencia del cambio de ubicación de ella en la sociedad latinoamericana. En la medida en que la Iglesia se vaya situando del lado de las clases oprimidas, sus estructuras tendrán obligadamente que ser repensadas y transformadas.

2) Nuestros movimientos son una expresión a nivel sacerdotal de una corriente más amplia de cristianos comprometidos que existe actualmente en nuestras Iglesias. De allí la necesidad de no quedarnos aislados, sino de integrarnos vitalmente y contribuir al fortalecimiento de esta corriente eclesial más amplia.
Esta posición nuestra se justifica no solo por razones de táctica y de eficacia a corto plazo, sino por una convicción de que la comunidad eclesial vaya definiéndose desde el pueblo en una corriente de opinión cada vez más clara. Solo así nuestro sacerdocio alcanzará su pleno sentido y encontrará su lugar, evitando toda tentación de clericalismo. Esa integración revestirá modos diversos según las coyunturas locales.

3) No poner el acento en la pelea intraeclesial no quiere decir que no se combata contra instituciones y movimientos dentro del ambiente cristiano y de las propias estructuras eclesiales que realicen una labor alienadora en el pueblo.

B — *Relectura de la Fe*

1) El compromiso de los cristianos en el proceso revolucionario latinoamericano, con el cambio de ubicación que ello implica, significa la entrada en un mundo cultural distinto, que postula, a su vez, la exigencia de una relectura de nuestra fe, a partir de esa nueva experiencia.

2) La praxis política nos inserta en el esfuerzo de transformación de la historia y nos hace asumir como propio el proyecto de liberación del proletariado latinoamericano. A partir de esta praxis, hay un descubrimiento nuevo del Dios vivo y actuando en la historia; hay un reencuentro con los grandes valores evangélicos del amor, justicia y acción por los más desfavorecidos de la sociedad; hay una desideologización del mensaje evangélico, utilizado y deformado por la cultura opresora.

3) Los temas bíblicos fundamentales encuentran, a partir de la praxis, una profundidad y riquezas nuevas y nos llevan a una experiencia espiritual, a una vivencia de la fe, similar a la de las primeras comunidades cristianas. El testimonio de los cristianos comprometidos en la lucha por la liberación del hombre da nueva vida a la palabra de Cristo y da sentido a la novedad que germina en nuestro continente.

C — *Iglesia del pueblo*

1) Es necesario que la nueva Iglesia que deseamos empiece ya a eclosionar. Esto postula la necesidad de gestos concretos anunciadores en los hechos de una comunidad eclesial, que surge a partir de la participación en la lucha proletaria.

2) De esta manera deseamos participar en la construcción de la iglesia del futuro. No se trata de crear otra Iglesia, ni una contra-Iglesia, sino de forjar una Iglesia nueva que permita al proletariado, a la clase social hoy oprimida y marginada, tener en ella su voz propia. La acción evangelizadora debe promover a un pueblo, cuya fe proyecte a su Iglesia.

3) La construcción de esta Iglesia del futuro, como se ha dicho más arriba, debe tener muy presente que la dimensión política está en el corazón mismo del Evangelio, al igual que en toda realidad histórica. De allí que toda labor evangelizadora tenga necesariamente una función politizadora, lo que, en una sociedad como la nuestra, lleva a asumir el hecho de la lucha de clases y a situarse claramente del lado de las clases explotadas.

4) Sin embargo, se debe evitar que esta acción global identifique acriticamente a la Iglesia con algún sistema político concreto. La voz profética de la Iglesia debe quedar siempre libre de toda atadura que le impida cumplir con su misión propia, que trasciende y exige perfeccionar y radicalizar toda realización concreta de una sociedad.

D — *Poder y peso social de la Iglesia*

1) Reconocemos que en América Latina el pueblo oprimido es aún en su gran mayoría un pueblo de creyentes, donde la Iglesia y, en especial, el clero, goza de un peso social.

2) Este peso social de la Iglesia es ambiguo y ha actuado, en la mayoría de los casos, como freno para todo cambio.

3) No obstante, el peso social que tiene la Iglesia es un hecho. No se trata, pues, de ignorarlo, sino ponerlo al servicio del oprimido. La mejor manera de contribuir a que la Iglesia pierda su poder y su peso social es haciendo que cambie de signo y contribuya a la liberación del pueblo.

III — *TAREAS PRIORITARIAS DE LOS MOVIMIENTOS SACERDOTALES EN AMERICA LATINA*

Las prioridades de nuestros movimientos no pueden ser ajenas a la de aquellos que hacen la lucha revolucionaria en el Continente.

1) Lucha contra el imperialismo; lucha contra los regímenes opresivos, que destruyen y desfiguran la acción revolucionaria bajando el nivel de conciencia de clase en el continente; ayuda a la lucha sindical así como la urgente unificación de las izquierdas.

2) Dentro de este contexto, tenemos una tarea propia en el campo específicamente cristiano frente a la tendencia de derechización del Continente y de la Iglesia; frente a los prejuicios anti-marxistas que cunden; hay, además, una tarea de esclarecimiento ideológico que permite incorporar cristianos al proceso revolucionario. Finalmente será tarea nuestra e importante la de contribuir a la promoción de una Iglesia comprometida con los oprimidos, con las clases explotadas, desde donde surja una relectura de nuestra fe.

IV — *PRINCIPALES OBJETIVOS DE LA FEDERACION LATINOAMERICANA DE MOVIMIENTOS SACERDOTALES*

1) Ser un lugar de encuentro de los diferentes movimientos en vista a una ayuda mutua, a una visión más completa de la situación, a una integración ideológica.

2) Un medio de comunicación rápida de noticias.

3) Un medio de acción a nivel latinoamericano.

4) Una forma que promueva la expansión en otros países de esta corriente de la Iglesia con miras a fortalecerla no solamente en los círculos sacerdotales.

5) Esta Federación no es un movimiento rígidamente organizado, sino una coordinación de movimientos, donde mantiene cada uno su autonomía en relación con la problemática concreta de cada país. Más que una organización es un servicio.

6) Esta Federación agrupa básicamente a movimientos de sacerdotes y desea integrar gradualmente a otros grupos sacerdotales que concuerden con lo fundamental de los planteamientos expuestos en estas páginas.

Lima, 1973.

Pertenecen a la Federación:

- Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo, de Argentina
- Movimiento Sacerdotes por el Socialismo, de Chile.
- Movimiento Sacerdotal ONIS, del Perú
- Movimiento de reflexión sacerdotal, de Ecuador.
- Movimiento Sacerdotes para el Pueblo, de México.

Entró después el

- Movimiento Sacerdotes para América Latina, de Colombia.

CARTA DEL HERMANO JERONIMO

Estimado lector:

"Se dice que hay varias maneras de mentir; pero la más repugnante de todas es decir la verdad, toda la verdad, ocultando el alma de los hechos. Porque los hechos son siempre vacíos, son recipientes que tomarán la forma del sentimiento que los llene". Así lo expresa Onetti, en "El Pozo". Y así comienzo yo mi segunda carta prometida acerca del Jesús de la Historia y el Jesús de la Fe. Y la seguiría con un comentario del Film que sobre el Che, hizo la "Fox" (Marcha, 30/VIII/69): "En el caso del Che, respetar la verdad habría sido filmar un alegato contra el papel que desempeña en el mundo Estados Unidos. A cambio de eso, la Fox, se atiene a la objetividad, tal cual lo anuncia la propaganda, "no se inclina ni a la derecha ni a la izquierda", pero "da una visión desprejuiciada, imparcial, de los dramáticos destellos del mártir revolucionario". Para la Fox, ésto se traduce en escenas de batalla y una minuciosa atención a los detalles. Omar Shariff, que interpreta al Che, usa sus ropas, fuma los mismos cigarrillos, se coloca una estrella en la boina. Del mismo modo las batallas están filmadas con un cuidado insólito por el detalle. Pero un film "objetivo", realizado con detallismo, no es necesariamente un film veraz. La verdad se encuentra en las intenciones y en los valores, las oscuras razones que se alojan en los actos, en sí mismo superficiales, sin significado propio".

Y entro directamente en tema. En la carta pasada, yo hacía alusión a dos etapas en la "Problemática Jesús". (1)

La primera te la describiría así: "La tierra no puede ser redonda y por lo tanto Colón es un impostor o una leyenda". Se parte de una premisa, de un prejuicio científico, filosófico o ideológico, y de allí se sacan las conclusiones, negando todo lo incompatible con el primer principio, aunque la negación ocasione más de un rompedero de cabeza. El hombre del siglo XVIII y XIX, deslumbrado por la razón y por sí mismo, por primera vez se miraba en serio al espejo y quedó deslumbrado: era maravilloso, único. Todo lo que estuviera "afuera", más allá de su razón y experiencia, simplemente no existía. Era el summun, y nada lo podía trascender. Algo así como lo que podríamos llamar con Marcuse el hombre unidimensional.

Los Evangelios pretenden poner en relación con lo "de afuera", y por lo tanto, o bien dicen mentiras, o son leyendas, o interpretaciones simbolicas del pensamiento universal. Jesús a lo más, puede haber sido la ocasión más o menos directa en el origen de estos bellos cuentos. Así, caricaturizada, te podría presentar la que llamábamos "etapa precrítica", lamentablemente vigente en ciertos medios culturales nuestros. Lamentablemente también por lo que de dependencia (¡y tardía!) suponen.

Las dos citas con la que comienzo esta carta quieren salir desde el "vamos", al encuentro de la llamada "etapa crítica". Un cúmulo de ciencias recién descubiertas a principio del siglo pasado y principios de éste (arqueología, filología, crítica textual, lenguas ..) a la vez permitieron desarrollar una nueva ciencia histórica, y cuestionaron profundamente a los evangelios desde el punto de vista de la historia: resultaba que los evangelios no eran libros de historia!

Veamos paso a paso los diferentes aspectos del problema.

Primero: la *objetividad histórica*. Parecería querer vocearse: "¡Hechos, hechos, hechos objetivos compro!", parafraseando al del carrito que pasa por la calle. El historiador de la nueva época de la razón quería hechos, hechos objetivos, esterilizados, incontaminados de toda mancha de subjetivismo. Y... ¡los evangelios no nos presentaban hechos "objetivos"! La Iglesia, lógicamente, quedó despavorida, pues bien sabes que nosotros no creemos en lindas teorías, sino en hechos ¡La católica se venía abajo! Este primer trago amargo ya está, esperamos, suficientemente superado a nivel de los mismos historiadores científicos. Como decíamos al principio, los evangelios no pretenden decir "la verdad, toda la verdad", ni prestan minuciosa atención a los detalles. Buscan ellos las oscuras razones que se alojan en los actos; interpretan, se inclinan a derecha e izquierda, toman posición. No quieren engañarnos con la ilusión de la "prensa independiente", o de los históricos "objetivos". Son honestos: nos gritan a voz en cuello la posición que tomaron frente a los hechos. Y en este momento se sabe bien que es la única manera de "hacer historia". Porque no pretenden directamente hacer historia, sino cambiarnos de vida, anunciando, eso sí, lo que testigos vieron, tocaron, oyeron, con sus propias manos, oídos y ojos, como nos dice Juan (I Jn. 1, 1 ss.).

Segundo y más difícil, será el precisar primero globalmente y en forma concreta y singular después, la

(1) Ver PERSPECTIVAS DE DIALOGO, Nº 78, pág. 241 ss

posibilidad y garantía de llegar al *hecho primitivo*, o sea a las palabras y hechos del mismo Jesús. Un ejemplo: Jesús dijo una serie de máximas muy parecidas a las que encontramos en los libros sapienciales de la Biblia, las famosas bienaventuranzas. Un grupo de ellas se encuentran dichas de modo algo diferente, en el evangelio de Mateo, (5,1ss) y en el de Lucas (6,20ss). ¿Podemos llegar a precisar lo que dijo Jesús realmente y lo que la comunidad interpretó en sus palabras? ¿O afirmamos que nada podemos llegar ya a conocer de ello?. Otro ejemplo: La curación de un ciego: ¿Fué realmente algo sucedido, o simplemente una alegoría fe-incredulidad? Y así podríamos seguir al infinito. Aquí me remito y te recomiendo dos libros, entre muchos sobre el tema, por parecerme claros. Los dos son de Javier León Dufour: *Los evangelios y la Historia de Jesús* y *Estudios de Evangelio*. En el primero se trata de establecer el hecho general global de la historicidad, en sus alcances y sus límites. En el segundo se toman algunos ejemplos concretos, analizándolos según las exigencias de la exégesis actual. Sólo te adelanto que cada día los evangelios recobran más la confianza de los historiadores, católicos o no, como "fuentes" para la historia de Jesús.

No me puedo imaginar cómo condensarte aquí las pistas que a ello conducen. Podría hablarte horas sobre la situación ambiental, el medio vital, que nos presentan los evangelios, perfectamente coherente con la época que nos quieren presentar (ni un sólo anacronismo, ni religioso, ni ideológico, ni político, ni nada...), que por lo menos convierte a sus autores en geniales novelistas históricos, especialistas en reconstrucción de una época (¿?); podríamos analizar juntos la comunidad en la que nacen los evangelios, y el papel que ella juega, como "autora", comunidad de testigos y jerárquica, poco propensa a las fábulas y cuentos de viejas (I Tim. 4,7). Te repito, no me imagino cómo resumirte todo el material al respecto. No para aliviar tu búsqueda, sino para alentarla, te adelanto que ningún científico serio sueña hoy con negar la existencia histórica de Jesús (a no ser que lo moleste mucho).

Para ilustrarte algo más: piensa en los "teólogos" del Nuevo Testamento: y encontrarás claramente delineada en sus escritos los principales rasgos de la vida histórica de Jesús: De la descendencia de Abraham (Gál. 3, 16), de la tribu de Judá (Gál. 4, 4; Rom. 15, 8) tuvo "hermanos" (1 Cor. 9, 5) y uno de ellos se llamaba Santiago (Gál. 1, 19) tuvo apóstoles, entre los cuales Cefas y Juan (Rom. 1, 12; 9, 5; Gál. 1, 18; 2, 9-11); estos lo vieron todo, junto a muchos discípulos después de su resurrección (1 Cor. 15 5); Jesús fue transfigurado sobre la Santa Montaña (II Pedr. 1, 16-18); la noche en que fue entregado, Jesús en la cena, instituyó un memorial de su muerte (1 Cor. 11, 23-25) ... Y no sigo con estas citas, que las puedes encontrar en el primero de los libros de Dufour que te citaba, y que vale la pena todo.

Cuarto problema: cuestión de *lenguaje*. Algo así como te pasa con el vecino o tu amigo: pasó algo, los dos lo vieron. Por ejemplo: despidieron a un compañero de trabajo, murió un niño de inanición, se divorció una pareja amiga, supieron de un aborto. El problema surge cuando ambos quieren dar una explicación al hecho, cuando lo interpretan. Tu puedes decir que fue "POR' y "PARA", y el otro podrá decir otros por qué y otros para qué. Una de las posibilidades no muy remotas, y sí cada vez más frecuentes en nuestro mundo "moderno" y "secularizado", es que tu amigo atribuya esos motivos al gualicho que le hizo la bruja de la esquina, que hace que todo vaya mal. Un poco más refinado tu amigo, y te alude a otros brujos y a otros demonios, a otras conjuras y maldiciones: no crece trigo en el país por el comunismo internacinal, por ejemplo. Y tú, hombre que quieres ser "moderno", o sea lógico, racional, conoces, o por lo menos buscas, las causas lógicas con que como cristiano, sabes que el Señor puso en tus manos.

Algo parecido ocurrió con el evangelio, tu amigo de siempre: es acusado de lenguaje mítico, o sea correspondiente a una imagen del mundo no-lógica, que no es la nuestra. Jesús "sube" al cielo, "baja" al "lugar de los muertos"; va a venir "sentado sobre las nubes" para "juzgar al mundo" ... Primera consecuencia que inmediatamente puedes sacar: *el lenguaje evangélico tiene que ser interpretado.*

Quinto problema: el asunto del famoso *"mito"*. Se pensó muy sabiamente que mito era equivalente a "leyenda". Hoy sabemos que el mito es simplemente "lenguaje", o sea determinada manera de interpretar los hechos. Y una dimensión del lenguaje esencial al hombre de todos los tiempos. Te recomiendo los libros de Mircea Eliade. Mucho tendría para escribirte acerca del tema. Sólo discurriendo contigo acerca de los mitos en los que el hombre moderno vive, existe, es, y... se mata. Como todo lenguaje, sobre todo a nivel muy profundo, como lo es el simbólico-mítico, puede ser alienante o liberador. Pero nunca irreal, abstracto, teórico. ¿Los evangelios usan este lenguaje? Ciertamente, como toda la Biblia. Y esto no va en desmedro de ellos. Simplemente quiere decir que los evangelios utilizan cierta clave interpretativa. Un ejemplo: si te dicen que la resurrección es un mito, y por esto te dicen que los autores del Nuevo Testamento tienen determineda clave para interpretar el HECHO de haber visto a Jesús vivo entre ellos, y sentirlo vivo en su comunidad actual, después de haber terminado su presencia física... ¡fenómeno! Si te dicen que la narración es mítica, y por esto que meramente legendaria, primero: no estás frente a un hombre moderno, "científico"; segundo: trata de buscar los mitos que aprisionan a tu interlocutor: quizás sean los que aprisionaban a los "míticos" hombres de Atenas cuando Pablo les anunciaba, no un bello cuento, sino el hecho del cual era él mismo testigo (Hech. 17, 16-32).

Te lo resumo todo en pocas líneas: los evangelios no son "objetivos": son partidistas. Han tomado partido por Jesús y no por los fariseos, por Pilato, Herodes y Cía. Sus autores se chiflaron por Jesús. Y quieren hacernos a nosotros también participantes de esta chifladura, de la buena noticia que tienen entre manos. Ellos saben que Jesús, con quien convivieron, es genial, único, y... que era Dios! ¡Dios hecho hombre! Por lo tanto no vayas a buscar una crónica amorfa de los hechos, ni una pura invención más o menos fabulosa. Sólo encontrarás, HECHOS INTERPRETADOS: Teología de la historia, que le dicen. Si quieres aceptar la interpretación eres creyente, en el caso contrario, no lo eres. Si no aceptas los hechos... eres un estúpido (acuérdate de Colón: si quieres ignora su interpretación de "Indias occidentales", pero lo de la tierra redonda...)

Y una última palabra acerca de apariciones, milagros y otras yerbas. Habría mucho para hablar. Sólo te diré una cosa: se apareció: todos vimos la gloriosa manifestación de Jesús, como dicen los apóstoles. Y a ella deberán referirse todas las otras. Lo que está en contradicción, o no es simplemente coherente: no lo creas: muchas falsas manifestaciones aparecerán, como dice el mismo Jesús. ¿María? Sus palabras evangélicas, sus actitudes evangélicas tienen que seguir fielmente resonando para que puedan ser auténticas otras manifestaciones suyas. Tendrán, evidèntemente, que referirse siempre a su Hijo. María, ¿arcaica, mítica, de otro tiempo? Termino esta ya larga carta con sus arcaicas palabras muy fieles a su raza, a sus profetas, a su hijo: "Desplegó el Señor la fuerza de su brazo, dispersó a los que son soberbios en su propio corazón. Derribó a los potentes de sus tronos y exaltó los humildes. A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos sin nada" sacado textualmente del Evangelio de San Lucas (2: 51-53).

Fraternalmente en el Jesús y María de los evangelios,

Hermano Jerónimo Bórmida

¡YO CREO EN LA ESPERANZA...!

JOSE MARIA DIEZ-ALEGRIA
DESCLEE DE BROUWER - BILBAO - 1972

"Un cristiano debe estar dispuesto siempre a dar razón de su fe. Y esto públicamente". Así justifica el P. José María Diez-Alegría "Yo creo en la Esperanza". A pedido de sus amigos expone cómo vive su fe. Por lo tanto este libro que presentamos es una "confesión de fe". Respetable como testimonio personal; ortodoxa en su fundamentación; profunda y diáfana en la exposición, propia de un intelectual y profesor.

Sin embargo este libro concitó, como era de esperar, la censura, la polémica y la diatriva. En esto no poco intervinieron las Agencias Internacionales de Comunicación Social en su empeño por lo sensacional. Anunciaron al libro como prohibido por la censura eclesiástica; al libro que se agota aceleradamente y con la promesa de aparecer en varios idiomas. Qué razón dan para convertirlo en best seller? Un jesuita, profesor de la Universidad Gregoriana, que ataca la mentalidad oficialista; enjuicia al magisterio de Roma; se declara contra el celibato eclesiástico; admite y agradece el influjo que ha recibido de Marx, etc., etc.

Pasto para las Agencias Internacionales, pero nada de ésto nos da la menor idea de este libro sustancial.

Lo primero que hay que decir de este libro, testimonio de un cristiano que vive su fe, es la simbiosis entre la fe en el Señor Jesús y la existencia del autor, que se traduce en una mirada cristiana sobre el mundo y su porvenir, en el valor permanente de lo cotidiano, en una escala de valores artífice de la persona humana, en la peculiar vivencia de la Esperanza. En una palabra, encontramos en este libro la íntima y radical presencia del Señor como fundamento y sentido de lo que el autor vive existencialmente.

La trama de este libro es muy simple. Diez-Alegría sigue el itinerario del proceso de maduración de su fe. Y el método que utiliza consiste en espigar entre sus carpetas lo que él ha escrito a través de sus años. Lo que él ha publicado, lo que él ha dicho en distintas épocas de su vida nos manifiestan con claridad la evolución de su pensamiento teológico; y ésto para el autor no es otra cosa que la evolución de su fe, porque siempre ha dicho lo que vivía. No hay esquizofrenia entre su pensamiento y su existencia.

Ante esta forma casi abstracta y teórica de señalar su evolución interior le reprocharíamos una preferencia, como primera reacción: extrañamos una dimensión más íntima y hasta mística de su vivencia de fe, es decir, hubiéramos preferido también al poeta que hay en Diez-Alegría y no sólo al intelectual o al profesor. Esta preferencia nuestra no es una alternativa, sino una complementación. Si la presentáramos como alternativa no haríamos otra cosa que secundar a los censores y no tenemos intención alguna —que se entienda claramente— de disminuir la fuerza del testimonio de Diez-Alegría, la fuerza del signo de alguien que busca con libertad evangélica la auténtica fe cristiana. Críticos clarividentes los requiere la Iglesia postconciliar, hoy más que nunca.

Para nosotros cristianos latinoamericanos que de alguna manera encontramos la formulación de nuestra fe en la "Teología de la Liberación", es un verdadero placer leer "Yo creo en la Esperanza". No es el placer

de descubrir nuevos horizontes. Para quienes sensibles al entorno humano parten de él, como "lugar teológico" más que de teorías apriorísticas, para cuestionar su fe, esos horizontes de una u otra forma les son familiares. Es el placer de encontrar explicitado el itinerario de una fe que ha podido recorrer un proceso sereno y claro, pero al mismo tiempo, descubrir que hemos llegado a cierto estado de maduración aún cuando nuestra fe muchas veces haya madurado quemando etapas. También, y quizá más, por no ser un latinoamericano su autor, sino alguien que es y vive en el enclave europeo. Y digo quizás más, porque esto confirma la creencia de que es el Espíritu quien lleva a redescubrir un cristianismo, liberado de adyacencias culturales, más cercano a la radicalidad, a la simplicidad y a la fuerza fermental del primitivo. Los brotes de frescura evangélica que, por doquier, germinan en la Iglesia son el signo de la obra del Espíritu que Jesús prometió para que la sal del mundo no perdiera su sabor.

El tema central de la "confesión de fe" de Diez-Alegría es cómo vive la Esperanza. Así lo señala él mismo y por eso el título de su obra. Por otra parte, la forma cómo vive la Esperanza es donde se manifiesta en toda su profundidad lo que es el meollo de la simbiosis de la religión y la vida.

Para vivir mejor la Esperanza cristana que brota de las páginas bíblicas, le han ayudado los análisis históricos de Hegel y Marx. Desde este punto de comprensión de la Esperanza es cómo puede delinear mejor lo que entiende por religión verdadera y falsa. El proceso es lógico: no hay mejor forma de establecer una eclesiología que ponerse de cara a la historia a partir de la Revelación. La Lumen Gentium del Concilio Vaticano II hubiera tenido otra redacción si hubiese sido elaborada con posterioridad a la Guadium et Spes. Porque la Iglesia no es un "ser en sí", sino una "función en la historia". La fe cristiana no es un privilegio, sino una misión.

Muchos han reaccionado ante la eclesiología que manifiesta en este libro Diez-Alegría. Pero para comprenderla hay que partir de la intención del autor, quien no ha pretendido escribir un tratado sobre la Iglesia, sino tan sólo hacer una aplicación de la fe en la Iglesia ante un hecho innegable: la crisis interna del catolicismo manifestada en mil formas por tendencias encontradas, aunque se cobijen bajo un mismo Credo.

Ubicados aquí se podrá disentir o no sobre la formulación que ha utilizado el P. Diez-Alegría para diagnosticar las actitudes cristianas encontradas en el interior de una realidad social compleja como es la Iglesia.

Se podrá hablar de simplificación, de falta de matices en la crítica a una realidad viviente. Pero no existe otra forma dentro de un análisis conceptual para subrayar las líneas de comportamiento, de actitudes divergentes de una fe que pretende tener una fuente común.

Si bien en la realidad no hay nada químicamente puro fuera de los laboratorios, en éstos no hay otra forma para establecer los más y los menos mezclados que separar, abstrayendo de la complejidad, las diferencias cualitativas que determinan los comportamientos diversos.

Hay constantes de comportamientos religiosos que revelan imágenes ideológicas subyacentes que no pueden justificarse como provenientes de las Fuentes, sino de lastres culturales y que el P. Diez-Alegría con un par instrumental de conceptos ha esquematizado en una forma visualizadora que permite distinguirlos con facilidad.

Se podrá cuestionar la felicidad de los términos empleados, pero no hay que olvidar que sean otros o éstos siempre llevarán inherentes la relatividad y la transitoriedad de cualquier ideología a las que el hombre, como ser inserto en la historia, no tiene más remedio que acudir para expresarse a sí mismo y comunicarse con los demás.

Lo que importa en todo ésto es el diagnóstico y las pistas que esas formulaciones sobre la religión verdadera (ético-profética) y la falsa (ontológica-cúltica) nos dan para orientarnos en una búsqueda del evangelio auténtico.

Sería falta de sinceridad o ceguera no ver en este par instrumental de conceptos su validez aplicada a la realidad histórica de la Iglesia, aún cuando pueda discutirse su expresión terminológica. Y esta discusión parece muy secundaria ante la revisión impostergable y permanente para la que el par instrumental de conceptos utilizados por Diez-Alegría es un aporte.

No queremos finalizar esta nota sin señalar algo sintomático de la reacción y la incomodidad que ha producido este libro en las esferas oficiales de la Iglesia.

Si tenemos en cuenta el método seguido por Diez-Alegría para darnos a conocer el proceso de su vida de fe y la razón de ella llegamos a la conclusión de que no publicita en "Yo creo en la Esperanza" un secreto íntimo ni repentinamente novedoso. Su método ha consistido en repetir, y lo hace

con mucha sagacidad, textos publicados por él con anterioridad. Esto es lo que queremos señalar como algo que rompe los ojos en el caso Diez-Alegría. Toda esa literatura dispersa a través de las diversas etapas de su vida, no fué nada oculta ya que sus conferencias fueron pronunciadas en diversos países, como sus escritos publicados en diversos idiomas, no fué obstáculo para que ocupara una cátedra de Ciencias Sociales en la Universidad Gregoriana, así como le permitió ser un miembro relevante de la Compañía de Jesús. Pero he aquí que un buen día esos textos, manteniendo el mismo contenido doctrinal, aparecen reunidos, cada uno en su lugar, como piezas de un todo y... arde Troya. Se ve forzado a abandonar la Gregoriana, se convierte en un jesuita desplazado de la obediencia de la orden y se entierra en un barrio humilde del cinturón de Madrid para compartir la situación de los marginados.

El hecho sólo habla. Habla de una enfermedad en el cuerpo de la Iglesia. Es que la libertad evangélica sólo se permite en pequeñas dosis, es decir, en dosis que no alteren el sistema? Y, por contrapartida, ¿son ineficaces los mordizcos aislados (de acuerdo a la teoría de Mao como táctica para debilitar al tigre de papel) sin un cuestionamiento global?

Es un síntoma. Será signo de una intención inconsciente (?) de enfriar el partido al que nos convocó el Vaticano II con una actitud global de aggiornamento en todos los frentes?

Con reformas tímidas y aisladas; con frentes divididos (divide et vinces) la novedad del supremo Magisterio de la Iglesia, el fuerte viento del Espíritu se amortiguan en la desidia de los cristianos como en la maquinaria burocrática eclesial.

Por eso, quienes hacen el camino de la reforma conciliar con pies de plomo, cansinos y en rallentando (¿o ya se acabó la reforma?)... de golpe sienten el impacto de una fe cristiana testimonial, de una libertad evangélica y profética que desenmascara el fariseismo, el "quiero y no va" del hijo del Evangelio. La reacción no es acelerar el paso, no es revisar la fidelidad al espíritu del Vaticano II, sino desautorizar y, si fuera posible, acallar al atrevido... Pero la voz del P. Diez-Alegría no clama en el desierto. Cuenta con oídos atentos, con conciencias cristianas que sienten a la Iglesia como propia, que no temen ponerse de cara al Evangelio para dejarse cuestionar sin esquives con interpretaciones equilibristas como insípidas, si se toma en serio ser sal del mundo.

No pasarán muchos años cuando al releer "Yo creo en la Esperanza" quienes recuerden el escándalo que produjo, se sentirán desconcertados como ante una pesadilla kafkiana.

ANDRES ASSANDRI

JESUS Y LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA
HENGEL, Martin
Ediciones Sigueme, Salamanca, 1973.

En un análisis de los datos bíblicos neotestamentarios el autor señala el matiz revolucionario del mensaje y la vida de Jesús, pero, al mismo tiempo, subraya que no encontramos ningún elemento zelote, sino, por el contrario la condena de la violencia. Hay que arreglar el mundo, pero no por el camino fácil de la violencia.

Por ello concluye su estudio afirmando que la "tarea del cristiano para el que todavía tenga algún sentido la llamada de Jesús a la libertad, debe consistir en cooperar a la reducción de la violencia. Debe estar preparado para oponerse a toda exaltación y justificación de ella y a descubrir sus manejos ocultos. Esta crítica se dirige, en primer lugar, a los "poderes establecidos de la violencia", pero de ningún modo excluye a la "contraviolencia revolucionaria".

Es la misión profética del cristiano que le ocasionará el ataque desde los distintos frentes y será calificado, al mismo tiempo, de "revolucionario" y de "reaccionario". Tales ataques serán para él la confirmación de que sigue el camino de Jesús.

PARA UNA CRITICA DE LA PRACTICA TEORICA
(Respuesta a John Lewis)
ALTHUSSER, Louis
Siglo XXI Editores - Bs. As. 1974.
Distribuye Librería América Latina.

El filósofo comunista inglés John Lewis publicó en 1972 en "Marxism Today" dos artículos sobre el "caso Althusser". Diagnóstico: "dogmatismo agudo". Pronóstico: "el enfermo no subsistirá demasiado tiempo". Para Lewis el marxismo es un humanismo y por lo mismo la tesis de Althusser sobre la ruptura epistemológica es pura invención.

Althusser responde en forma pedagógica y con la intención de que puedan entenderlo fácilmente. Para ello contrapone, siguiendo el orden de las tesis de Lewis, la filosofía marxista según la interpretación del filósofo inglés con la filosofía marxista leninista. De esta forma aparece en toda su contraposición el materialismo sobre la historia, la lucha de clases y la filosofía de Marx-Lenin con el idealismo de Lewis.

Althusser se pregunta a través de toda su respuesta a Lewis sobre el por qué del debate actual sobre el humanismo en los filósofos marxistas. ¿Por qué esta ola de ideología burguesa en el marxismo? La respuesta de Althusser: "el humanismo, cuando no se reduce a un simple discurso general, sino que constituye un sistema coherente y durable, tiene siempre un reverso: el economicismo'.

Por ello donde Lewis se calla, Althusser habla de política.

MARIA ¿HOY?
ASIAIN, Justo
Editorial Bonum - Bs. As. 1973.

Un libro evangélico, como lo señala José Miguez Bonino en la presentación. Porque es una lectura de los evangelios. Una lectura hecha, muy claramente, desde aquí, reflejando en las preguntas la experiencia muy lúcida de alguien que busca vivir su fe en las penas, las alegrías, las frustraciones, las esperanzas y las tareas de un "pobre" de nuestra tierra. En los Evangelios María responde a esas preguntas, como testimonio, reducido a ciertos trazos fundamentales, entregado en el contexto de la Historia de la Salvación, y que dinámicamente nos abre a cada uno un horizonte personal e irrepetible en el camino de nuestra propia entrega al Señor.

Las breves secciones "¿Y nosotros?" con las que termina cada meditación del libro no hace sino subrayar esa comunidad de experiencia humana y de fe con María, la mujer evangélica (madre y esposa, como no se cansa de repetir el autor).

En resumen, una imagen auténtica de la Virgen, surgida exclusivamente del Evangelio, que es seducción hacia la luz y atracción para la libertad.

CONVICCION DE FE Y CRITICA RACIONAL
Instituto FE y SECULARIDAD
Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973.

Este volumen contiene las conferencias y debates tenidos sobre el tema que lo titula y organizados por el Instituto FE y SECULARIDAD. Es un trabajo insterdisciplinar sobre un tema demasiado escamoteado por el pensamiento teológico actual con aportes científicos y diversos puntos de vista de las filosofías vigentes que problematizan no sólo los clásicos desarrollos de la teología natural, sino la misma significatividad de su lenguaje.

Los trabajos más extensos se refieren a la historia de la evolución del problema de Dios en la teología protestante y a la reducción antropológica de la teología en la filosofía moderna.

Existe entre las diversas ponencias como en los debates heterogeneidad de fondo en planteamientos y opiniones, pero, a pesar de la dificultad y complejidad del problema abordado, no cabe dudas que la mayoría de las colaboraciones están en la misma línea, esto es, en la corrección de las demasías racionalistas para dar el verdadero ámbito a la fe.

"Convición de Fe y crítica racional" ofrece un servicio importante al atacar el cómodo fideísmo o el inconsciente olvido de un problema con solo presentar la historia última del tema y las actuales reflexiones críticas. Este libro no pretende ser la palabra acabada, sino el comienzo de un cuestionamiento a una teología que se entiende a sí misma como subcultura hermética y sectaria en el interior de la universal cultura humana.

ESTRUCTURA Y PRAXIS
HEUSCH, Luc de
Siglo XXI Editores, Bs. As. 1973.
Distribuye Librería América Latina.

Estos estudios etnológicos, dispersos en diversas revistas y reunidos en este volumen, aunque variados constituyen todos, por algún concepto, una defensa, una crítica y una ilustración de la antropología estructural.

En la primera parte, siempre desde la visión estructuralista, se refiere más a la técnica, para dedicarse en la segunda a la religión.

El último trabajo es un testimonio del autor de su amistad con el pueblo de Patrice Lumumba, los Tetela del Kasai, con el que convivió los años 1953-4 y fué testigo de la solapada empresa colonial que el héroe trágico de la independencia congoleña combatió con intrepidez sin desmayo. En este ensayo se une la distanciación etnográfica, precio de cierta lucidez con el compromiso político que aquella no puede dejar de lado.

A pesar de la antigüedad de los textos, el autor ha preferido conservar el tono que las circunstancias personales e históricas les habían impuesto.

FE CRISTIANA Y CAMBIO SOCIAL EN AMERICA LATINA
Instituto FE y SECULARIDAD
Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973.

En este volumen se presenta las ponencias, el extracto de algunos seminarios y algunas comunicaciones de la Semana XX sobre América Latina organizada por el Instituto "Fe y Secularidad" en 1972 en El Escorial.

Los exponentes son todos latinoamericanos —por nacimiento o por añeja y entrañable incardinación— quienes abordan la fe cristiana y el cambio social desde el horizonte latinoamericano.

Los pueblos latinoamericanos son hoy conscientes de que su marginalidad y dependencia no son hechos éticamente neutros, sino el resultado de un sistema internacional socioeconómico y político, que ha de ser liquidado y sustituído creativamente, de manera revolucionaria. Sólo desde la máxima marginalidad puede producirse la denuncia total, sostenida utópicamente por la fuerza y brutalidad del despojo. Esta situación ha politizado vastas masas latinoamericanas, haciendo impacto en la misma Iglesia. De este modo el cristiano comienza a vivir en un mundo que ni cultural ni psicológicamente le resulta familiar: su existencia creyente no estaba preparada para la intensidad del nuevo horizonte de responsabilidad política, ni para la exigencia crítica implicada en la autonomía de las ciencias sociales. La fe se encuentra sin apoyo en lo que hasta ahora había sido su universo.

Desde esta circunstancia el cristiano encuentra en el compromiso liberador la experiencia teológica fundamental. Desde allí descubre la ideologización de su fe como los desafíos que ella exige.

La Teología latinoamericana de la Liberación fué el polo referencial que permitió cristalizar los interrogantes teológicos más agudos de las Jornadas, así como señalar las coordenadas en las que se mueve la reflexión cristiana en América Latina.

A este volumen nos introduce Alfonso Alvarez Bolado, Director del Instituto "Fe y Secularidad". Contiene las exposiciones y comunicaciones de: Rolando Ames, Enrique Dussel, Joseph Comblin, Aldo Bünting, Segundo Galilea, Renato Poblete, José Miguez Bonino, Gustavo Gutierrez, Juan Carlos Scannone, Juan Luis Segundo, Héctor Borrat, Cándido Padin, Cecilio de Lora, Hugo Assmann, Manuel Edwards y Gonzalo Arroyo.

LAS COMUNICACIONES EN EL MUNDO ACTUAL
EMERY - AULT - AGEE
Editorial Norma - Colombia
Distribuye Librería América Latina.

El libro tiene por objeto dar al lector norteamericano una descripción completa de la industria, permitiéndole conocer las posibilidades de trabajo en el campo de la comunicación masiva.

Ofrece abundante información en todos los campos e incluso ciertas puntas interesantes donde podrían calar mas profundamente todo lector atento.

Sin embargo el libro se reduce a lo descriptivo, a las posibilidades de trabajo, sin pretender hacer una

evaluación del servicio real que estos medios proporcionan a la sociedad.

El paso de los años, que nos separan cada vez más de la primera edición del original inglés de este libro, ha deteriorado muchas apreciaciones críticas y el libro redunda ese optimismo facil de quien sale a vender una carrera mas en el mercado contemporáneo.

BIOGRAFIA DEL DESARRAIGO
COLLAZO, Oscar
Siglo XXI - 1974 - Buenos Aires.
Distribuye Librería América Latina.

Collazo es un colombiano de 32 años con una rica historia literaria en su haber. Aquí, en esta, su última obra, transita, no sin soltura y parejo dominio, por una gama de géneros que va desde la narrativa hasta la poesía aguda y agresiva.

"Biografía del desarraigo" es un punzante y doliente grito, simple y vulgar, de gente que sufre y se resigna, y a veces también se rebela.

Nada de folletin, ni de retórica, nada de estarse en las nubes enhebrando estrellas. Collazo camina calle abajo, se adentra en los barrios bajos, en las buhardillas y en la promiscuidad de la pobreza. Y deja que la vida que ve y oye palpite en sus descripciones.

Sus cuentos y relatos son un verdadero repertorio de fotos de miseria y hasta de cansancio y hastio

Su estilo dúctil y su poder plástico son en "Prólogo' y "Las puertas del infierno" un imán arrollador.

El volumen entero es toda una entrega cargada de sugerencias, de este escritor latinoamericano, residente actualmente en Barcelona, y que busca afanosamente registrar en sus páginas el latir desnudo del pueblo.

EL CINE COMO PROPAGANDA POLITICA
294 días sobre ruedas
MEDVEDKIN, Alexander
Siglo XXI - 1974 - Buenos Aires.
(Distribuye América Latina)

Una de las más interesantes experiencias soviéticas, allá por el 31 en los primeros pasos del socialismo ruso, que demuestra el poder revolucionario del cine, entonces mudo.

Medvedkin, proyector y director del experimento, narra con una frescura detallista y apasionada lo que fue su aventura del "Cinetren" 294 días, desde enero del 32 hasta el otro enero del 33, sobre ruedas, filmando y proyectando, haciendo al pueblo protagonista y crítico del socialismo.

Eran 3 vagones recompuestos: uno, habitación y comedor de un equipo de 32; otro, sala de proyección y depósito de materiales; el tercero, laboratorio para revelar y copiar.

Cuando la televisión sólo estaba en la imaginación de Verne, millones de obreros y campesinos rusos hacían la apasionante experiencia educativa y política —primera en su género— de un cine concientizador. El lema de Medvedkin era: "Hoy filmamos, mañana exhibimos".

"No nos limitábamos —asegura el genial cineasta y pionero revolucionario— a una pacífica crónica informativa. Buscábamos plasmar historias cáusticas, y teníamos que elaborar nuestro propio tipo de sesión, seguida por discusiones inmediatas"

70 films, 24.563 metros de celuloide montados y proyectados a lo largo de miles de kilómetros.

El gran acierto de Medvedkin —muy bien recogido en memoria por el volumen— fue descubrir que la realidad no es un "documental envasado" para consumo pasivo, sino un desafío al espectador participante, que pasa a interrogarla y cuestionarla, y se convierte en actor.

UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACION
DEPARTAMENTO DE DOCUMENTACION Y BIBLIOTECA

Teología abierta para el laico adulto

por

JUAN LUIS SEGUNDO

en colaboración con el

Centro Pedro Fabro de Montevideo

1

Esa Comunidad llamada Iglesia

2

Gracia y condición Humana

3

Nuestra idea de Dios

4

Los Sacramentos hoy

5

Evolución y culpa

EDICIONES CARLOS LOHLE

Distribuye América Latina

18 de JULIO 2089