

perspectivas de diálogo

15

20. año

julio

1967

- Repercusiones ecuménicas
de un viaje de Pablo VI (107)
- Punto de llegada:
la vida eterna (109)
- Populorum progressio:
cambio de perspectiva (119)
- Un acontecimiento
ecuménico (124)
- Información (131)
- Correspondencia (132)

c p f / m o n t e v i d e o / u r u g u a y

REPERCUSIONES ECUMENICAS

DE UN VIAJE DE

PABLO VI.

Editorial

"Estoy atónito por este acontecimiento que va más allá de toda imaginación y de toda descripción. Con su Santidad nos hemos dicho: "a rivederci a Roma" (Declaración del Patriarca Athenágoras en Estambul, en la partida de Pablo VI, 26 julio, 1967).

Pablo VI ha sorprendido de nuevo a la opinión pública con un viaje inesperado y "peligroso".

En Estambul lo esperaba el patriarca Athenágoras. Juntos parecen haber puesto las bases de "una tercera etapa ecuménica" en ese caminar firme - y no tan lento - hacia la unidad con las iglesias orientales.

"Ahora, luego de una larga división llena de incomprensiones recíprocas, nos es dado por el Señor de re-descubrirnos como iglesias hermanas a pesar de todos los obstáculos interpuestos entre nosotros" (Documento enviado por Pablo VI al patriarca Athenágoras).

Desprovistos de diarios, este hecho ha pasado inadvertido a gran parte del público uruguayo. Es él, sin embargo, de fuerte envergadura y muestra una de las facetas más ricas y significativas del "Papa peregrino".

Con este gesto, Pablo VI retoma el movimiento lanzado por Juan XXIII y el Vat. II. El diálogo con el no-creyente emprendido por la Iglesia católica lleva en su propio dinamismo "un diálogo teológico leal" entre las diferentes Iglesias.

La apertura de una Iglesia que quiere ser servidora de la humanidad arrastra consigo un movimiento de unidad interna. De la misma manera que una Iglesia-poder llevó consigo la división.

Pablo VI oró por unos momentos en la antigua basílica de Santa Sofía - mezquita durante 5 siglos y hace unos 30 años transformada en museo histórico. En ese lugar, donde hace justo 913 años, el cardenal Humbert lanzaba el rayo de la excomunión sobre el patriarca Miguel Cerulario.

En esta visita, el patriarca Athenágoras honraba al Papa con esta hermosísima denominación:

... "se encuentra entre nosotros el obispo de Roma, el primero en honor entre nosotros, aquel que preside en la caridad"

. . . .

El camino del ecumenismo se identifica con el aprendizaje de una actitud global nueva que cubre toda la vida de la Iglesia.

Actitud firmemente señalada por el Vat. II; pero lejos todavía de ser una posición "generalizada".

Una referencia a la Iglesia de los primeros años puede ayudarnos a comprender este nuestro actual aprendizaje. La predicación de Pablo a los gentiles concientizó en la Iglesia naciente su total novedad: inutilidad de la ley judía, de la circuncisión, de la distinción entre manjares puros e impuros, etc.etc. Si toda la Iglesia primitiva hubiese quedado recluida dentro de los muros de Jerusalén no habría descubierto muchas de las riquezas encerradas en su Credo. Los gentiles rindieron, pues, un gran servicio a la Fe.

Hoy la visita de Pablo VI a Turquía. Si diálogo "leal y fraterno" en Estambul, ¿por qué menos leal y fraterno en otros sitios del globo, sin excluir Roma?

El diálogo no es una pose de "modelo" a adoptar frente a los separados para venderles "nuestra mercancía".

Es una actitud interior, global.

O no es nada.

El diálogo con todos: fuera y dentro de la Iglesia.

Es búsqueda en conjunto y no "apariencias de..."

Es respeto y es servicio.

Es lucha por la promoción de todos los pueblos y razas. No se puede separar -diálogo aquí y condena allá- sin caer en pecado de fariseísmo.

Por eso la visita de Pablo VI, las palabras intercambiadas con el patriarca Athenágoras, si bien las leemos, son un llamado muy concreto a nuestra conversión.

"Se trata por medio de un diálogo leal, vuelto posible por el restablecimiento de la caridad fraterna, de conocerse y respetarse en la diversidad legítima de las tradiciones litúrgicas, espirituales, disciplinares y teológicas para llegar a un acuerdo en la confesión sincera de toda la verdad revelada". (Documento que Pablo VI envió al patriarca Athenágoras).

* * *

PUNTO DE LLEGADA

LA VIDA

ETERNA

Reflexión

II - LA NUEVA TIERRA

Paralelamente a lo que ocurrió con la primera dimensión de la existencia cristiana - la gracia que sana - existe también a propósito de la segunda - la gracia que eleva - un (tercer) nivel que corresponde al esfuerzo hecho en los últimos tiempos por lograr en esta materia una síntesis menos simple y más profunda. El desarrollo de la problemática humana y de los mismos conceptos de que se vale para expresarla, hacen posible ese nuevo nivel.

Decíamos en la reflexión anterior que existía una solución de facilidad en cuanto a la manera de concebir esa gracia que eleva al hombre a regiones cuyo acceso sólo el ser "atraído por el Padre" (Jn. 6,44) puede abrir. Consiste en imaginar que la gracia eleva a partir de lo (ya) humano. O sea que, mientras lo humano en general permanecería humano, una parte de él se volvería, por la gracia de Dios, super-humano, sobrenatural.

A esta especie de "planta alta" de la humanidad pertenecería todo un sistema de realidades: instrumentos, hábitos, valores y esperanzas propias. Y, por supuesto, sólo un paso separa esta concepción de la otra en que los valores meramente humanos y las esperanzas meramente naturales son declaradas de segundo orden y por ende, comparadas con la posibilidad sobrenatural, falsas. Uno de los episodios más salientes de la historia eclesiástica uruguaya: la oposición entre la masonería ocupando el gobierno nacional, y la jerarquía eclesiástica representada por Mons. Vera y apoyada por los jesuitas, culminó con la expulsión de estos últimos del territorio nacional. La causa concreta de esta expulsión la brindó un sermón donde un jesuita mantuvo que "la filantropía era la moneda falsa de la caridad". ¿Por qué falsa? Simplemente por ser natural y oponerse por ende, en el contexto de un país con plenas posibilidades cristianas, al único amor con posibilidades de eternidad: la caridad cristiana y sobrenatural.

Frente a esta actitud que resumía la posición corriente y ortodoxa en el siglo pasado, el Concilio Vaticano II significa un cambio importante de mentalidad. Y no tal o cual texto del Concilio, sino la totalidad del acontecimiento.

En efecto, el Vaticano II puede llamarse el Concilio del diálogo Iglesia-mundo. Paralelamente se centró en torno al concepto de Iglesia-al-servicio-de-la-humanidad. Ahora bien, ambas cosas, aunque en realidad no constituyen más que una sola, están basadas en la negación de esa separación de la reali-

dad en pisos separados o en sistemas autónomos de instrumentos, valores y esperanzas. Porque claro está que sólo una ficción de lenguaje podía pretender poner la parte de realidad correspondiente a lo sobre-natural al servicio de la correspondiente a lo natural. Y muy indirecto tenía que ser el diálogo entre ellas cuando se dirigían a puntos diferentes por caminos igualmente diferentes.

Pero aun ciertos hechos externos a la doctrina misma del Concilio sirven de indicios claros de lo mismo. Los teólogos conocidos internacionalmente por haber luchado contra esa separación simplista, fueron los que el Concilio rehabilitó y oyó luego con particular atención. Uno, el P. de Lubac, por ejemplo, autor del famoso libro Le Surnaturel, retirado en un momento de circulación y ahora nuevamente autorizado y reeditado. Otro, el P. Rahner, tal vez el teólogo más escuchado en el Concilio, creador del concepto esclarecedor de "existencial sobrenatural".

..

Luchar contra esa separación ¿equivale a negar la distinción entre lo natural y lo sobrenatural? ¿O a suprimir concretamente lo natural? Ciertamente que no. Ello sería reemplazar un simplismo por otro. Veámoslo.

Sobrenatural y gracia, son estrictamente sinónimos, en la medida en que lo son un adjetivo y un sustantivo. Mejor sería decir que sobrenatural no añade nada a la calidad de gratuito que, como vimos, es el contenido determinante del concepto de gracia. Si ésta significa lo dado gratis, el regalo, el don, eso y no otra cosa significa sobrenatural: lo añadido a lo natural, lo regalado, lo que no me pertenece por ese derecho inscrito en mi propia naturaleza de hombre.

En efecto, quien dice regalo, lo opone a lo que no lo es, a lo que pertenece en propiedad a alguien, lo tenga ya o se le deba en justicia. Quien habla de gracia, de don, de regalo, introduce con ello mismo esa distinción inevitable.

Ahora bien, el simplismo está aquí en aplicar a esta noción esencial de lo regalado, el esquema habitual del antes y del después. El regalo llega casi siempre después, cuando lo que no es regalo está ya constituido y actuando. Y comparando así el antes y el después, se reconoce lo gratuito y se lo separa de lo natural.

Traduciendo esto a términos teológicos, el antes y el después del regalo divino, parece que deben poderse encontrar en el cambio por excelencia que puede ser visualizado: la conversión, es decir el momento en que, por la fe y el bautismo, se pasa a formar parte de la Iglesia. Cuando se deja de ser simple hombre para convertirse en hombre cristiano.

Claro está, empero, que en un mundo donde la mayoría de los cristianos no han pasado por ese momento, el antes y el después no tanto separa dos trozos de nuestra propia existencia, sino dos categorías de hombres separados por una conversión hipotética: los no-cristianos y los cristianos.

Parecería así que bastaría hacer un inventario de la experiencia del no creyente para poder describir el contenido de la existencia natural del hom-

bre. Bastaría, por ejemplo, hacer el recuento de sus ideas más universales, para poder hablar de una filosofía definida por el hecho de que a su saber se accede con la "luz natural" del entendimiento humano. Y bastaría preguntarle al no creyente por su esperanza, para poder hablar del "fin natural" del ser humano.

"Según esto - escribe K. Rahner - a partir de la antropología de la experiencia cotidiana y de la metafísica, se puede conseguir un concepto de la naturaleza del hombre perfectamente perfilado. Se supone, por tanto, que la esencia del hombre experimentada - de hecho - concretamente, se identifica adecuadamente con su naturaleza, que en teología es el contra-concepto de lo sobrenatural" (1).

Muy pronto, sin embargo, la experiencia así recogida enseña que existe una extraña semejanza entre el nivel profundo resultante de ambas encuestas: la del no creyente y la del creyente. En realidad, el único elemento seguramente diferente parece ser la intención. Así, cuando todas las diferencias reales se han desvanecido entre la filantropía y la caridad, sólo queda el "por amor de Dios" que los distinga.

No es, pues, extraño que la preocupación por situarse en "el plano sobrenatural" se haya casi identificado, en la práctica cristiana, con el cultivo de la intención, entendiéndolo que, por ella, una obra humana, natural, era elevada hasta ponerse en camino hacia la vida eterna. Y ¿qué extraño entonces que esta vida eterna apareciera como la resultante de intenciones que se despojaban, en la muerte, de las obras (naturales ellas) para entrar solas en un cielo que no era el resultado de la historia humana sino el premio a lo ejercitado en ella?

Elevación sobrenatural - gracia que eleva - y elevación de la intención se hicieron casi sinónimos.

Ahora bien, si bien se mira, un regalo no tiene por qué, para ser regalo, es decir, gratuito, diferenciar necesariamente un antes y un después. Puede acompañar la existencia entera de un hombre, y no deja por eso de ser regalo. Puede, más aún, acompañar la existencia entera de todos los hombres. ¿Y no por ser tan inmenso dejará de ser regalo! A partir de aquí se comprenderá con facilidad el razonamiento de un Rahner, por ejemplo.

Pero veamos antes un ejemplo. Supongamos que a alguien, aun antes de nacer, se le ha hecho el regalo de una fortuna. Ello ciertamente comienza a modificar su existencia desde su misma venida al mundo, o antes aún. Nacerá de una manera diferente. Será educado de una manera diferente. Todo, en fin, habrá cambiado, excepto, claro está, su naturaleza humana.

Si ese hombre reflexiona luego para tratar de "ubicar" (como estamos haciendo nosotros), ese regalo en su existencia, no podrá acudir a una comparación entre un antes y un después. El regalo, para él, está colocado en la categoría de lo que "siempre está ahí".

Le queda, por supuesto, el recurso de establecer la diferencia mediante una comparación con la existencia de los que no han recibido un regalo parecido y viven su "para naturaleza humana"... Pero supongamos también aquí que

todos los demás hombres que él conoce están en su misma situación: saben por revelación que se les hizo un regalo, pero son incapaces de imaginarse concretamente lo que serían sus vidas sin el regalo recibido. Y no lo pueden imaginar porque el regalo no es extrínseco (¡y Dios sabe si el dinero es más extrínseco que la gracia!) a nada de lo que ha ocurrido en sus vidas: todo lo impregna y lo transforma. El otro término de comparación, "lo que hubiera sido", queda pues como un concepto lógico inevitable, ya que se trata de un regalo, pero no como una realidad histórica, ni siquiera como una imagen precisa. Y con ello el regalo no ha perdido su esencia de regalo, su gratuidad.

No es pues necesario para que la gracia siga apareciendo como lo que es, vale decir, como gratuita, que pueda separarse de lo que "existió antes" o de lo que "existe en los otros": pero es menester que la distingamos siempre del concepto de lo natural, que es "lo que hubiera sido la realidad total" si el regalo no hubiera estado siempre ahí (2).

En otras palabras, lo puramente natural es un concepto límite (una posibilidad que siempre es menester tener en la mente para comprender y recordar que el regalo es regalo), pero no un concepto que tenga un contenido real, histórico, vale decir, un concepto que apunte a algo que sea posible hallar o imaginar concretamente dentro de nuestra historia.

Lo que ocurre, y esto es algo capital para todo el tema de la gracia de Dios, es que no estamos habituados a regalos así. Para nosotros, en la misma idea de regalo ya juega el concepto de escasez. En nuestra mente, lo natural se asocia con lo abundante: es lo que todos tienen. Los regalos, entre nosotros, siempre constituyen privilegiados.

Y así nos ponemos a buscar la gracia, persuadidos de que, si es regalo, en algún lugar de nuestra vida o de la de los otros debe faltar. Y en la comparación con esa falta esperamos hallar la separación simple: por un lado la pura naturaleza, sin regalo y, por el otro, lo sobrenatural.

Pero la realidad no se presta a esa separación. Como escribe Rahner, "La sola experiencia no puede decidir exactamente en todos los casos - al menos, no sin ayuda de la teología - si lo experimentado en el hombre pertenece a su naturaleza en cuanto tal... o a su naturaleza histórica, en cuanto ésta - siempre de manera empírica, pero condicionada por el hecho de la vocación al fin sobrenatural - posee en sí rasgos que no tendría si tal vocación no existiese" (3).

En efecto, ese regalo, aun antes de transformar eficazmente toda nuestra existencia y de abrirle las puertas últimas de la vida eterna, se presenta como en germen en lo que llamamos una vocación, un llamado. Y un llamado a lo que está por encima del hombre, una vocación sobrenatural. Todo hombre que despierta a la conciencia, encuentra junto a sí la mano y la voz de Dios que lo elevan hacia ese plano donde la vida eterna aparece ya sobre el horizonte. Y el producto de esa vocación es el hombre, todos los hombres concretos que conocemos, es decir, el hombre habitante y actor de la historia.

Pero entonces, "si Dios da a la creación y sobre todo al hombre un fin sobrenatural, y éste es lo primero en la intención, entonces es el mundo y

el hombre por eso mismo, siempre y en todas partes, en su estructura interna, distinto del que sería si no poseyese ese fin, incluso antes de haberlo conseguido parcialmente (con la gracia justificante) o totalmente (con la visión de Dios). Y es totalmente legítimo proyectar desde esta perspectiva la "esencia" única y concreta del hombre (no su naturaleza en cuanto contra-concepto de la gracia)" (4).

De ahí que el hombre que, "desde su mismo nacimiento es invitado al diálogo con Dios" (GS 19), no pueda separar de sí la exigencia de esa vocación, sin que, por otra parte, tal llamado deje de ser gratuito y de constituir, por ende, un regalo. Lo más necesario es también gratuito.

"¿No podría decirse, con aparente derecho, que la esencia del ser personal consiste precisamente en estar ordenado, por naturaleza (concreta), a la comunión personal con Dios en el amor, y tener que recibir ese mismo amor como libre regalo? Pero ¿no ocurre lo mismo en el amor terreno? El es la realidad hacia la que el que ama y es amado se siente evidentemente ordenado. Y de tal manera que se sentiría desdichado y perdido de no recibir ese amor determinado. Sin embargo, lo recibe como el "milagro" y el inesperado regalo del libre amor, es decir del amor indebido. Podría preguntarse: ¿no podrá consistir la esencia del espíritu personal precisamente en eso - ¡en eso y nada más que en eso! -, en tener que recibir el amor personal como indebido, si no quiere malograr su sentido...?" (5). La respuesta a esta pregunta, después de lo dicho en la reflexión del número 13 de PERSPECTIVAS, no puede ser sino afirmativa.

Esta esencia concreta del hombre personal en la historia, es lo que Rahner llama el existencial sobrenatural, es decir, la categoría en la que se desenvuelve históricamente toda existencia humana. Lo que a su vez afirma, aunque traducéndolo a un lenguaje menos filosófico, el Concilio Vaticano II: "Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina. En consecuencia debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que... se asocien a este misterio pascual" (GS.22).

..

Como veremos en la próxima entrega de PERSPECTIVAS, esto transforma la idea que nos hacemos de la amplitud de ese dinamismo que es la gracia de Dios sobre la tierra. Pero transforma además, dentro del tema que hoy tratamos, la idea que hemos de hacernos de la finalidad a la que el regalo de Dios nos eleva: la vida eterna, el punto de llegada del dinamismo de la gracia.

1.- En una novela contemporánea, El Viento sopla donde quiere (véase la alusión a la temática de la gracia), de Lesort, hay dos pasajes breves que pueden ayudarnos a comprender lo que decimos como conclusión de lo que precede.

Uno es parte de una carta que la esposa del protagonista le envía a éste, prisionero en un campo de concentración: "Querido, cuando, la víspera de Navidad, el sacerdote que te bautice te hable de la vida eterna... yo no sé qué es la vida eterna, pero sé muy bien qué es la vida simplemente, esa vida que yo amo, tu vida, la de nuestros hijos, nuestra vida" (6).

Y es así. Nadie sabe lo que es la vida eterna sino a partir de lo que es la vida simplemente. Hay en el hombre una radical y justa oposición a concebir otra vida como el premio a recibir cuando ésta cese. Oposición, por otra parte, que no inventamos hoy. Pablo la expresa claramente: "Gemimos de angustia porque deseamos re-vestirnos de la morada que procede del cielo... En efecto, los que estamos en esta carpa gemimos de angustia porque no queremos que nos la quiten, sino que nos re-vestan, es decir que lo que es mortal (en ésta) sea absorbido por la vida" (II Cor. 5,2-4). "Esto, que es corruptible, tiene que vestirse de incorrupción, y esto, que es mortal, tiene que vestirse de inmortalidad" (I Cor. 15,53).

La primera conclusión es, pues, que la imagen de la vida eterna cristiana sólo puede hacerse con los materiales, vale decir, con los valores de ésta.

2.- Además, si la gracia tuviera como misión consolarnos de la desaparición de esta vida con la aparición de otra, fracasaría rotundamente. Porque - gracias a Dios - ninguna esperanza en otra cosa nos consuela cuando la muerte, por ejemplo, nos separa de los seres que amamos. Sólo ellos, volviendo, pueden saciar nuestra sed.

Aquí interviene el segundo pasaje de la obra de Lesort a que aludíamos. Se trata de un diálogo: "- Para un cristiano es diferente. Tiene la ventaja de esperar todavía el cielo. - ¡Felipe! - ¿Qué? ¿No es cierto? - dijo éste asombrado. - ¡El cielo...! Cristo mismo, que se volvía a su Padre, ya resucitado, volvía con todo a ver a sus amigos, andaba de aquí para allá, de una casa al camino, del camino a una posada, como si no pudiera resolverse a abandonarlos. Y, no obstante, él les dejaba su Espíritu, que era un alter ego... Ahora, para un pobre tipo que no es Dios, que no puede decir a nadie: esta tarde estarás conmigo... dejar seres desgarrados, una iglesia desgarrada, una humanidad desgarrada... ¡Ah, no! ¡Morir no soluciona nada! - Y bien, entonces yo no veo para qué puede servir el ser creyente. - Tienes razón, no sirve para nada" (7).

En efecto, si servir significa substituir el problema por su solución, creer en la vida eterna no sirve. Es que ése sería el peor servicio que se le podría hacer a un ser humano.

La esperanza cristiana en la vida eterna es una esperanza desinteresada, si por desinterés se entiende, como debe entenderse, no la falta de interés, sino la falta de otro interés que no sea el resultado mismo de aquello que buscamos con el don de nuestras vidas. El que construye quiere apasionadamente la construcción. Y no es por ello interesado.

Pues bien, lo dicho hasta aquí nos lleva a la conclusión de que "es necesario, desde el punto de vista teológico, reunir lo que funestamente ha estado durante largo tiempo separado en la conciencia teológica, es a saber, la trascendencia y el futuro" (8), o, lo que es lo mismo, la vida eterna y la construcción de la historia.

3.- Construir e imaginar la vida eterna con los materiales de la vida, simplemente, no es ninguna novedad: es un dato bíblico elemental.

Y no nos referimos únicamente al Antiguo Testamento donde falta, hasta los tiempos próximos a la llegada de Cristo, la perspectiva de una vida más allá de la muerte, sino al Nuevo, por más dominado que esté, o precisamente porque lo está, por la idea de la resurrección.

Sobre una de las imágenes neotestamentarias de la vida eterna escribe maravillosamente bien el P. Pierre Charles en su libro La oración de todas las cosas: "Señor, encontré hoy en tu Evangelio esa frase sorprendente con que nos describes el cielo, la realidad que todos esperamos y que nuestro pensamiento trata ya desde ahora de comprender. Tantas veces nos han repetido ese viejo axioma, no del todo exacto, "ignoti nulla cupido", no se desea lo que no se conoce; que, por supuesto, hemos acabado por sacar la conclusión de que cuanto más se conoce, más se desea. Y así, nos hemos puesto a tratar de penetrar el misterio del cielo, para estimular más y más nuestro deseo de llegar a él. Hemos construido para ello teorías maravillosas. Hemos explicado y probado que el placer del cielo consistía en una visión beatífica, acompañada de una luz de gloria; y que esa visión tenía por objeto, Señor, tu esencia divina misma, sin medium quod ni medium in quo, aunque sobre esto último ciertos teólogos han formulado varias sutiles reservas. Hasta se ha añadido que en tu esencia podríamos contemplar los "posibles" que tienen en ella su razón ontológica; y que ese espectáculo sería capaz de embobarnos durante toda la eternidad. Sin duda alguna, se trata de teorías muy bien armadas y, en el fondo, muy exactas. Pero, por qué me dejan frío? No creo poder corregirme de un defecto por el solo motivo de que ese esfuerzo me permitirá contemplar una mayor cantidad de posible durante toda la eternidad.

Pensando en estas cosas elementales, me encontré en el Evangelio con tu frase maravillosa. Resulta que tú nos habías dicho que el cielo era una gran mesa a la cual todos nos sentaríamos junto contigo para beber el vino del Padre y conversar como amigos.

¡La mesa familiar! No tengo que ir muy lejos para que ella evoque en mí mis recuerdos más hermosos. Esa mesa de las comidas en común, cada día que pasa yo la vuelvo a encontrar. Ella podía hacerme gustar ya por anticipado la alegría de los paraísos eternos. Tú no te sentarás entonces sobre un trono lejano. Qué sentido tendrían esas magnificencias solitarias entre el grupo de los que tú mismo has elegido? Acaso en la cena eucarística no estás al alcance de todos y casi a nuestra merced? Y no es ella, como tú mismo lo has dicho, el prelude de la fiesta del cielo? Pues esa es la forma en que yo deseo verte entonces. Estamos enteramente de acuerdo. Tu cielo no es una gran sala de espectáculos: es un comedor. En una sala de espectáculos, los vecinos no cuentan para nada, y los asientos vacíos no molestan a nadie. No se está allí en sociedad, y la conversación es mal mirada. En la mesa, por el contrario, las miradas se cruzan, las preguntas y los chistes se entrecruzan, la alegría de cada uno es para todos los demás, y la alegría de todos es para cada uno. Tu cielo es una hospitalidad, una fiesta. Si no podemos meter este misterio de simplicidad divina en fórmulas filosóficas, paciencia" (9).

Es que, en realidad, en el Nuevo Testamento, vida eterna y nueva tierra son sinónimos, como dice el Apocalipsis (21,1).

Ahora bien, ¿qué significa ese adjetivo nueva? Es interesante señalar que, de los dos términos griegos que sirven para designar la novedad (neós y

kainós), el término empleado casi invariablemente para designar la realidad nueva a la que eleva la gracia (nueva creación, nueva alianza, nueva tierra, etc.) no es neós, sino kainós. Pues bien, de acuerdo con investigaciones exegéticas (10): a) a diferencia de neós, que designa lo que es nuevo en el tiempo y, por lo tanto, lo otro (un nuevo año, una nueva canasta), kainós designa lo que es nuevo en calidad, lo transformado, lo renovado (un hombre nuevo es el mismo hombre transformado); b) kainós es también el término usado para señalar el resultado de las transformaciones hechas por Dios, es decir de las renovaciones que vienen de lo alto.

Así el uso de un sólo término reúne las dos significaciones con el término another, que, constituyen la ambigüedad y la riqueza de la respuesta de Cristo a Nicodemo: "...el que no nazca de nuevo" o - traducción igualmente posible - "...el que no nazca de lo alto".

Así es la tierra que nos espera y que se identifica con la vida eterna. No es otra: es la nuestra, la de nuestra historia, la de nuestro trabajo, transformada. Y transformada por el regalo de Dios que le otorga a nuestra historia y a nuestro trabajo el que lo efímero, corruptible y mortal adquiere perennidad, incorrupción e inmortalidad, los atributos que vienen de lo alto.

Así eleva la gracia a la tierra y a la historia de los hombres. El Concilio nos lo dice en estos tres textos esenciales sobre el contenido de la "nueva tierra": "El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre" (GS.22). Luego, "los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato (del amor), volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados" (GS.39). Y así, "vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad ... permaneciendo el amor y sus obras..." (ib.):

4.- Los cristianos, los que poseen estas esperanzas, están situados, como dice Pablo, entre dos epifanías (manifestaciones), la de la gracia y la de la gloria (Tito 2,11-13). Ello significa que, habiendo en cierta manera ya, por la gracia, resucitado con Cristo, y habiendo sido elevados con él, se ha elevado sobre nuestro horizonte de hombres el punto de llegada de nuestra historia: la vida eterna.

Ello significa también que tenemos que conjugar dos cosas indivisibles, es decir, nuestra construcción de la historia humana en Cristo, y la aceptación concreta, existencial de su gratuidad. Trabajo y gratuidad. Día y noche. Olvidamos muchas veces el sentido de la noche. "Y Dios dice a la noche: ¡Oh noche! Yo conozco al hombre. ¡Si soy Yo el que lo hice! Es un ser extraño. Porque en él juega esa libertad que es el misterio de los misterios. Se le puede pedir mucho... Pero lo que no hay manera de pedirle, ¡Dios santo! es un poco de esperanza, un poco de confianza, vamos, un poco de calma, un poco de abandono entre mis manos. Está todo el tiempo rígido. Pero tú, noche, hija mía, tú consigues a veces esto del hombre rebelde: que ese buen señor consienta en rendirse un poco a mí. Que repose un poco sus pobres miembros can-

sados en un lecho... Yo no quiero, dice Dios al hombre que no duerme, al hombre que arde en su lecho de impaciencia y de fiebre" (11).

La elevación de la gracia debe traducirse pues en nosotros en una actitud que respete los dos polos de una tensión: el interés apasionado por la historia de los hombres y la apertura a lo gratuito, a lo que sobrepasa aun nuestras esperanzas.

Así Jesús resucitado, para sus amigos, es nuevo, distinto, glorioso y sus íntimos tardan en identificarlo, en estar seguros de que es él. Y, sin embargo es profunda, sencillamente el mismo.

Los dos discípulos (nos cuenta Lucas, 24,29-31) se acercaron a Emaús con su misterioso acompañante, a quien, confundidos por un resplandor glorioso que les abría el sentido de las mismas escrituras divinas, no reconocían. El fingió seguir adelante. Lo obligaron a quedarse con ellos, a comer con ellos. Y lo reconocieron porque el Señor seguía partiendo el pan de la misma manera...

Los discípulos entraron en la barca (nos cuenta Juan 21,4-9 y 12-13) y en toda aquella noche no pescaron nada. Jesús se les aparece glorioso en su poder, y no lo reconocen. Cuando bajan a tierra, él los espera con unos peces asados a las brasas. Los podía haber invitado con una comida "gloriosa". Pero no. Sigue siendo el mismo que comía con sus amigos del fruto del trabajo de todos los días; pescado y pan...

Mientras hablaban un día (nos cuenta Lucas 24,36-43), se les aparece Jesús glorioso y es tan diferente de todo lo que imaginaron sobre su "glorificación", que dudan de identificarlo "de pura alegría" que siente. Pero es él y lo comprenden no al volver a oír alguna de sus ideas o pensamientos familiares, sino cuando se sienta con ellos a comer pescado y miel, vale decir, cuando comulga con ellos en esa gran necesidad vital que forma el lazo oculto y fuerte de todo el trabajo humano: comer el pan de cada día...

Y, otra vez, cuando Tomás (nos cuenta Juan 20,24-27) duda también porque el acontecimiento supera mil veces todo lo que era dado esperar, Jesús se presenta, glorioso. Pero en su inmensa gloria, cuando todo podía inducir a pensar que lograría olvidar lo que padeció entre nosotros, lleva las mismas llagas reales que unirán para siempre su ser divino a la humanidad que sufre y busca...

Así, a través de la resurrección de Cristo, "primicias de la humanidad que muere" (I Cor. 15,20), entrevenos la vida eterna y su relación con nuestra vida.

Juan L. Segundo

(1) Escritos de Teología. Ed. Taurus. Madrid 1961. T.I, p. 327.

(2) "Podemos acudir a una deducción trascendental para precisar la esencia irrevocable del hombre; es decir, considerar como esencia puramente natural lo que el mismo planteamiento de la pregunta da de sí. Pero de este modo tampoco sabremos si no hemos puesto demasiado poco en esta noción de hombre, o si en la misma pregunta no actúa ya, de hecho y de manera inevitable siempre, en el que la hace, un elemento sobrenatural, que efec-

tivamente nunca podrá ser puesto entre paréntesis y que impide, en consecuencia, aprehender puramente en el concepto la esencia natural del hombre". K. Rahner, ib. p. 329.

- (3) Ib. p. 326-327.
- (4) Ib. p. 331.
- (5) Ib. p. 334.
- (6) Le vent soufflé où il veut. Plon. Paris 1954, p. 271.
- (7) Ib. p. 273.
- (8) Declaración del teólogo católico alemán Johannes Metz en el diálogo entre marxistas y cristianos en Salzburgo (29 de abril - 2 de mayo de 1965). Citado por Ingo Hermann, L'Humanisme total ... Concilium n. 16 p. 150.
- (9) La prière de toutes les choses. Museum Lessianum. Bruxelles 1947, p. 72 y ss.
- (10) Cf. R. Cetrulo Le concept de nouveauté dans la pensée biblique. Pro manuscrito. Eegenhoven 1961.
- (11) Charles Péguy Le porche du mystère de la deuxième vertu.

* * *

A V I S O

SEMINARIO sobre

GRACIA Y CONDICION HUMANA

Algunos de los aspectos que se tratarán:

- = Con medios "masivos" ¿se consiguen efectos de gracia?
- = La esperanza cristiana ¿se confunde con la esperanza humana? ¿se opone?
- = ¿Existe promoción humana al margen de la gracia de Cristo?
- = La gracia ¿vence al pecado en nuestra vida?

Fecha y horario: viernes 25 de agosto: de 9 a 13 y de 18,30 a 22,30 hs.
sábado 26 y domingo 27: de 9 a 13 y de 16 a 20 hs.

Lugar: Casa de las MM. Esclavas del S. Corazón - 26 de marzo 964.

Matrícula: \$ 100.-

Período de inscripción: del lunes 21 al miércoles 23 de agosto.

Lugar de inscripción:

- Librería América Latina, 18 de Julio 2043, local G (horario comercial)

Informes: Tel. 2 74 66 (lunes a viernes de 13,30 a 17,30 hs.)

INSCRIPCION LIMITADA A 50 PARTICIPANTES. La inscripción se cierra indefectiblemente el miércoles 23.

"POPULORUM PROGRESSIO":

CAMBIO DE PERSPECTIVA.

Intercambio

I I

La constitución *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, se sitúa en la prolongación de la perspectiva de Juan XXIII ya señalada en la primera parte de este artículo (ver *PERSPECTIVAS* nº14).

Para comprender la originalidad de este documento y el cambio de perspectiva que representa en la respuesta a nuestra pregunta inicial: ¿por qué la Iglesia toma posición frente a problemas temporales (sociales, económicos, políticos), que, aparentemente no son de su incumbencia?, comparemos dos textos. El primero tomado de la encíclica de León XIII *Immortale Dei*, representa la concepción de Iglesia subyacente a los documentos sociales del Magisterio anteriores al Concilio. El segundo, tomado de la *Gaudium et Spes*, nos permitirá por comparación, captar el nuevo paso de la conciencia cristiana en su manera de concebir sus relaciones con el mundo. El texto de León XIII es particularmente importante porque, como lo indica el título de la encíclica "Sobre la constitución cristiana de los Estados", está refiriendo la Iglesia a un aspecto importante del mundo: su organización política.

Y bien, en él se define a la Iglesia como "una sociedad... sobrenatural y espiritual... completa en su género, y perfecta jurídicamente" (nº9). Asume ella un poder sobre todos los hombres, que en realidad pertenecen a ella, o por vocación están llamados a ella, y un poder tal, que por la misma finalidad sobrenatural de la Iglesia, está por encima de todo poder civil (nº9). En esta concepción - que supone, como se ve, una sociedad unánimemente cristiana, al menos como desideratum -, todo hombre es súbdito de dos poderes: la Iglesia y el poder civil y en cuanto tal, puede verse comprometido en un conflicto de fidelidad a una u otra sociedad. Precisamente al tomar posición frente a la posibilidad de esta alternativa, León XIII expresa su concepción de las relaciones Iglesia-mundo. Señala en primer lugar, que esos conflictos van contra la sabiduría de Dios que aun "en el mundo físico ... atemperó las fuerzas naturales... con tan arreglada moderación y maravillosa armonía, que ni las unas impidan a las otras, ni dejen todas de concurrir a la hermosura cabal y perfección excelente del universo" (nº11). Ese argumento, típico de una concepción cosmológica del universo, le permite pensar las relaciones Iglesia-mundo por analogía con la relación alma-cuerpo y explica: "Para juzgar cuánta y cuál sea aquella unión, forzoso se hace atender a la naturaleza de cada una de las dos soberanías, relacionadas así como es dicho, y tener en cuenta la excelencia y nobleza de los objetos para que existen, pues que

la una tiene por fin próximo y principal el cuidar de los intereses caducos y deleznable de los hombres, y la otra el de procurar los bienes celestiales y eternos" (nº12).

Fácil es constatar que, aunque escrita en 1885, esta encíclica refleja una teología que responde a una situación sociológica de cristiandad, situación ya superada en los hechos, pero que permaneció en la conciencia cristiana como ideal a reconquistar, e inspiró la elaboración de la doctrina social cristiana en la perspectiva analizada en la primera parte de este artículo.

Comparemos ese lenguaje con el siguiente pasaje de *Gaudium et Spes*: "Nacida del amor del Padre Eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente. Está presente ya aquí en la tierra, formada por hombres, es decir, por miembros de la ciudad terrena que tienen la vocación de formar en la propia historia del género humano la familia de los hijos de Dios que ha de ir aumentando hasta la venida del Señor. (...) De esta forma la Iglesia... avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios" (GS.40).

Iglesia y mundo no son, en esta perspectiva, dos poderes potencialmente conflictuales, dos realidades substancialmente distintas de las cuales una informa a la otra (analogía de la unión alma-cuerpo) sino una realidad parcial (la Iglesia) englobada en la realidad total (la humanidad) y con una función de servicio respecto a ella ("formar en la propia historia del género humano la familia de los hijos de Dios", "actuar como fermento").

Esta visión unificada de la historia de los hombres en la cual - y no fuera de ella - la Iglesia realiza su función de servicio, cambia radicalmente la perspectiva de su intervención en el orden social y económico. Porque esa historia de los hombres - con sus tensiones y conflictos - no será ya sólo percibida bajo el aspecto de síntomas de descomposición moral, para la cual la Iglesia tiene la solución en su cuerpo de doctrina social, sino que, en un sentido más profundo, esa historia será rica en significación para la tarea misma evangelizadora de la Iglesia. Porque en esa historia se está desarrollando, lo sepan los hombres o no, el misterio de un Dios que se comunica, se da, y ante el cual los hombres optan en cada una de sus relaciones humanas. Porción de la humanidad consciente de ese misterio, ("sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" LG.1) la Iglesia debe auscultar esa marcha de la humanidad de la cual forma parte, para discernir lo que en esa marcha común es "signo" auténtico de la preparación a la recepción de la Palabra.

Por lo tanto, animar lo temporal con principios cristianos (primera perspectiva) y discernir los signos de los tiempos (segunda perspectiva) suponen en la Iglesia y en el cristiano dos actitudes muy distintas en sus relaciones con el mundo.

En el primer caso, la justificación de la intervención de la Iglesia en los problemas sociales podría sintetizarse así: Aunque la finalidad de la Igle-

sia es sobrenatural, con todo ella tiene el derecho y el deber de intervenir en los problemas sociales por las implicaciones morales de la acción del cristiano en lo temporal.

En el segundo caso el cambio de lenguaje es significativo: "La misión propia que Cristo confió a la Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misión religiosa derivan tareas, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana"... (GS.42).

Es importante reflexionar sobre la diferencia aparentemente banal entre el "aunque" y el "precisamente" subrayados en cada párrafo. El "aunque" expresa una oposición entre la Iglesia y su misión y el mundo, oposición superada luego no por una valoración del mundo sino por una motivación extrínseca a él. Mientras que el "precisamente de esta misión..." expresa lo que el P. Chenu llama "la ley de coherencia entre un mundo que se construye y la Iglesia en evangelización" (1). "La promoción de la unidad - dice la Gaudium et Spes aludiendo a uno de los signos de los tiempos - concuerda con la misión íntima de la Iglesia"... (GS.42) de ser signo de la unidad entre los hombres (IG.1), porque es una misma gracia la que actúa en la historia de los hombres como dinamismo profundo de evolución y la que la Iglesia debe por misión "significar" y discernir en esa historia a través de las aspiraciones, gozos y esperanzas" de los hombres.

Según esto la primera perspectiva supone la aplicación de principios morales a un mundo cambiante. El Magisterio prevalentemente doctrinal tiene como función denunciar y condenar el error, señalando, a la vez, las exigencias de los principios morales que el cristiano debe aceptar y aplicar. Mientras que en la segunda perspectiva, un Magisterio prevalentemente pastoral realiza el análisis de una situación rica en contenidos cristianos y exhorta a los miembros de la Iglesia a comprometerse en la búsqueda común con la humanidad no-cristiana, de una verdad a realizar en la construcción del mundo.

Es obvio que sólo en esta segunda perspectiva se dan las condiciones para una Iglesia en diálogo con el mundo (2). En primer lugar la valoración positiva de un mundo en evolución: "La Iglesia en virtud del Evangelio que se le ha confiado... reconoce y estima mucho el dinamismo de la época actual" (GS.41). "La Iglesia reconoce... cuanto de bueno se halla en el actual dinamismo social: sobre todo la evolución hacia la unidad, el proceso de una sana socialización civil y económica" (GS.42).

En segundo lugar la conciencia de poder aportar algo a ese mundo, en virtud de su función específica (no a pesar de ella). Aportar al hombre individual: "el sentido de su propia existencia,... la verdad más profunda acerca del ser humano" (GS.41). Aportar a la sociedad: el ser "signo e instrumento... de la unidad de todo el género humano" (IG.1) y la posibilidad "por no estar ligada a ninguna forma particular de civilización humana, ni a sistema político, económico o social" (GS.42) de una actitud crítica con respecto a toda realización histórica, o sea al orden existente.

Y en tercer lugar, la conciencia de lo que ella recibe del mundo (GS.44), en definitiva, un conocimiento más profundo del hombre que avanza, en la evo-

lución, hacia la madurez, evolución promovida ella misma por la acción de Dios en la realización de su designio, y que recíprocamente, condiciona la existencia cristiana, y la expresión misma de la verdad revelada. Un párrafo de la *Gaudium et Spes* resume todos los elementos de esta perspectiva original que se abre paso en la Iglesia, y cuyas implicaciones estamos aun lejos de agotar: "La Iglesia necesita de modo muy peculiar la ayuda de quienes, por vivir en el mundo, sean o no sean creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprenden con claridad la razón íntima de todas ellas. Es propio de todo el pueblo de Dios,... auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida, y expresada en forma más adecuada" (GS.44).

Es obvio, finalmente, que en esta perspectiva, la doctrina social cristiana no constituye ya un capítulo especializado dentro de la doctrina de la Iglesia, sino que se sitúa en el centro mismo de la actividad de toda la comunidad por la cual ella reflexiona sobre la Palabra de Dios que interpela constantemente al hombre.

La encíclica *Populorum Progressio* se sitúa de lleno en esta línea conciliar que acabamos de analizar. El párrafo nº13 puede ser considerado como la carta magna de la nueva perspectiva en que se elabora la doctrina social cristiana:

"Viviendo en la historia ella (la Iglesia) debe "escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio" (GS.4). Tomando parte en las mejores aspiraciones de los hombres y sufriendo al no verlas satisfechas, desea ayudarles a conseguir su pleno desarrollo, y esto precisamente porque ella les propone lo que ella posee como propio: una visión global del hombre y de la humanidad".

Es por lo tanto un "humanismo" lo que está a la base de la concepción del desarrollo de *Populorum Progressio*: "Es un humanismo pleno el que hay que promover" (nº 42), "un humanismo nuevo (nº 20). Pero, notémoslo, un humanismo que resulta de la convergencia de lo que proviene de la humanidad - sus aspiraciones profundas - y de la reflexión cristiana que, conocedora del misterio que opera en el mundo puede discernir a través de ellas, la auténtica verdad de la existencia del hombre, y consiguientemente, señalar la tarea a que se debe abocar el cristiano para servirlo.

Ahora bien, ¿en qué sentido podemos hablar de un humanismo como fundamento de la concepción del desarrollo en esta encíclica?

El P. Dondeyne define el humanismo como "la manera con que el hombre de un período histórico y de una cultura determinada experimenta su ser-con-otro-en-el-mundo, y luego valoriza y expresa esta experiencia en sus comportamientos e instituciones" (3). Así podríamos decir que el sistema medieval de castas es la expresión institucionalizada de una manera determinada de experimentar el ser-con-otro-en-el-mundo de ese período: el orden social constituye una jerarquía, y el lugar que cada uno ocupa en ella está determinado por el

nacimiento. El orden social es un orden natural.

¿Cómo podríamos caracterizar el humanismo propio nuestro período actual? Y bien, en nuestro mundo que se unifica (4) emerge - porque no es algo definitivamente adquirido - un humanismo que se caracteriza por una conciencia de solidaridad humana universal en la que el sentido de responsabilidad se agudiza. Sin embargo, esta nueva forma de percibir las relaciones humanas no ha dado aun origen a instituciones en el orden económico, político, social, que la expresen. Todo lo contrario, las instituciones en el mundo occidental siguen siendo expresión de otro tipo de humanismo caracterizado por el individualismo y el auto-interés, que consagra de hecho las desigualdades entre los hombres y entre los países, e impide la realización de las aspiraciones profundas tanto al nivel de un país como al nivel internacional.

La encíclica constituye, pues, un análisis de esta contradicción entre el humanismo que emerge y las instituciones - en este caso el sistema económico capitalista - que traban la eclosión de esa aspiración de solidaridad universal ya señalada.

Y juntamente con el análisis, la encíclica constituye un llamado urgente al compromiso de los cristianos, no para la aplicación de una "receta" ya elaborada, sino para la búsqueda junto con los demás hombres, en primer lugar de ese humanismo nuevo que debe aun ser analizado y profundizado, y en segundo lugar de "las transformaciones audaces, profundamente renovadoras" (5) que restablezcan la coherencia entre las aspiraciones de todos los hombres "a ser más" (6) y las instituciones - sistema económico, político, etc. - que realmente las expresen.

No entraremos aquí en los detalles de la encíclica. Nuestro propósito era simplemente, como ya lo indicamos, situarla dentro del proceso que comenzó con la Rerum Novarum de León XIII, señalando la nueva perspectiva en que ella fue escrita y las implicaciones que ella tiene en la tarea del cristiano.

Ricardo Cetrulo

-
- (1) M.D. Chenu O.P. Les signes des temps. En "L'Eglise dans le monde de ce temps". Commentaires Mame. Paris, 1967, pp. 97-116.
 - (2) Hay que distinguir bien el diálogo de la tolerancia. La tolerancia implica una comprensión desde mi verdad del error del otro que no se puede eliminar sino sacrificando valores importantes.
El diálogo significa apertura desde mi propia verdad a la verdad del otro en una búsqueda común. Supone, por tanto, reconocer la necesidad del otro.
 - (3) A. Dondeyne. Juste promotion de l'essor Culturel en "L'Eglise dans le monde de ce temps". p. 214.
 - (4) Conviene notar que este "signo de los tiempos": la unificación del mundo, está a la base de toda la encíclica.
 - (5) Populorum Progressio nº 32.
 - (6) Populorum Progressio nº 6.

UN ACONTECIMIENTO

ECUMENICO.

Documento

LA CARTA A LOS ROMANOS

Y LA TRADUCCION ECUMENICA DE LA BIBLIA

"El respeto de la mayoría de los cristianos por la Escritura no tiene límites; pero ese respeto se manifiesta sobre todo por el alejamiento". Esta frase de Claudel que no se refiere a una época muy lejana, nos ayuda sin duda a comprender mejor por qué un observador del Concilio como el pastor Lukas Vischer, en el informe oficial que presentó al Comité Central del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Eneburg en enero de 1965, no sólo podía declarar que "los textos adoptados y promulgados por Vaticano II sobrepasan en mucho todo lo que las previsiones más audaces habían osado esperar del Concilio", sino que añadía, hablando del esquema sobre la Revelación, que era "uno de los más ricos en promesas", especialmente a causa del "último capítulo" que "trata del uso de la Biblia en la vida de la Iglesia". El capítulo recibió luego un título todavía más significativo: "La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia". El pastor Vischer estima que es "quizá la parte más importante del texto", y, por su lado, el pastor Max Thurian ve en él "una clave para la comprensión de toda la Constitución". (...)

La Iglesia no esperó ciertamente al Concilio para preocuparse de la difusión de la Sagrada Escritura; varios documentos recientes del magisterio presentan exhortaciones muy fuertes en este sentido. Aunque es preciso confesar que tal insistencia era hasta aquí más bien la especialidad de nuestros hermanos separados. Pero el Concilio fue mucho más lejos. Hasta aquí nunca se había tratado más que de traducciones exclusivamente católicas. Es cierto que en el siglo XVII Richard Simon y luego hacia el fin del siglo XIX otros tres franceses, un pastor protestante, un sacerdote católico y un rabino, habían tratado de comenzar una traducción "ecuménica" antes de que éste título se hiciera común; pero se trataba de iniciativas enteramente privadas y que no tuvieron por otra parte ningún resultado. Por primera vez un documento oficial ve hoy con simpatía y aun sugiere discretamente que "estas traducciones sean compuestas en colaboración con los hermanos separados" (n.22).

Pues bien, en este punto el deseo del Concilio no debía tardar en convertirse en realidad, mucho más rápidamente aún de lo que podía razonablemente preverse. Pero, sobre todo, si se juzga por lo menos por el primer fascículo de la Biblia ecuménica en francés, se puede sin exageración repetir las pala-

bras del pastor Lukas Vischer citado más arriba: "La realización sobrepasa con mucho lo que las más audaces predicciones habían osado esperar".

..

En efecto, una traducción de la Escritura adoptada de común acuerdo por todos los cristianos, a pesar en sus diferencias confesionales, constituye ya un resultado ecuménico que se hubiera juzgado imprevisible hace apenas algunos años. Pero era un desafío todavía mayor emprender una traducción de este género acompañada de notas, y de notas tan abundantes que forman un verdadero comentario continuo. Sin duda que las traducciones anotadas no son el privilegio de las ediciones católicas. Si bien es cierto que las sociedades bíblicas protestantes no divulgan en principio sino ediciones sin notas ni comentarios, y, en particular, sin notas dogmáticas, la Biblia publicada en Francia con ocasión del centenario de la sociedad bíblica protestante de París (1818) llevaba notas muy numerosas, destinadas, se lee en el prefacio, a "aclarar los principales problemas que plantea la interpretación de los textos, a hacer las correlaciones necesarias, e indicar, cada vez que haya lugar para ello, las interpretaciones divergentes que han sido propuestas, en una palabra, proporcionar todos los esclarecimientos deseables".

Pero el agregar un comentario significaba, por el hecho mismo, renunciar al expediente simplista de entenderse sobre una traducción lo suficientemente vaga para que cada uno pudiera poner en ella el sentido que le conviniera. Y tratándose de un texto de una riqueza teológica tan excepcional como la carta a los Romanos que aborda, además, las cuestiones más discutidas entre protestantes y católicos, parecía que había que esperar una perpetua confrontación entre dos teologías desde el momento en que cada uno estaba decidido a no diluir en lo más mínimo lo que entendía ser la verdad. Más aún, se había previsto, precisamente por esta razón, que cuando las posiciones respectivas fueran irreductibles, cada uno expondría sucesivamente su propia interpretación, sin esconder de ninguna manera "las diferentes opciones confesionales", como se precisa en la Introducción (p.16). Se ve inmediatamente el interés de tal traducción de la carta a los Romanos. Las largas notas, que ocupan a veces toda la página y a menudo las tres cuartas partes de ella, debían así ofrecer como una síntesis de las dos teologías sobre la mayor parte de las cuestiones que, desde los comienzos de la Reforma, opusieron a católicos y "reformados": fe y obras, capacidad o incapacidad de la inteligencia humana para conocer a Dios y para discernir el bien y el mal, justificación extrínseca o intrínseca, predestinación y reprobación antecedente, etc.

..

Pero lo más extraordinario es que, sobre todos estos problemas, el volumen no contiene ninguna de estas notas "dobles" o "triples". Los mismos autores fueron los primeros sorprendidos: no tuvieron nunca que recurrir al procedimiento previsto.

Sin duda ocurre, exactamente como en una traducción exclusivamente católica como la Biblia de Jerusalén, que se proponen diversas traducciones o diversas interpretaciones. También sucede, aunque muy raramente, que una interpretación considerada como protestante sea yuxtapuesta a otra defendida prefe-

rentemente por católicos.

El caso más típico es quizás el de Romanos 1,20 (1). La nota explica que "el primer Concilio Vaticano citó este texto para apoyar la afirmación de que Dios puede ser conocido con certidumbre por la razón humana" mientras que "los Reformadores subrayan sobre todo aquí la universalidad del fenómeno religioso y la imposibilidad de un conocimiento auténtico del verdadero Dios fuera de la revelación de Cristo". Pero precisamente el lector percibe que las dos posiciones, a pesar de responder a tendencias diferentes, no se contradicen mutuamente: el teólogo católico, discípulo de Santo Tomás, no tendrá ninguna dificultad en admitir, con Calvino, al cual se refiere la nota, que "el sentimiento religioso natural de los hombres (el subrayado es nuestro) no los conduce sino a la superstición o al ennegrecimiento espiritual" (p.37).

Lo mismo la nota a propósito de Romanos 3,28, puede tal vez pasar por una exposición de la doctrina "protestante" sobre la sola fides (2). En efecto, después de haber recordado que, al texto de San Pablo: "Estimamos que el hombre es justificado por la fe, independientemente de las obras de la ley", "Lutero en su traducción de la carta a los Romanos añadió una palabra: el hombre es justificado por la fe solamente", la nota continúa: "Esta añadidura dio lugar en el tiempo de la Reforma a una viva polémica. No traiciona, sin embargo, el pensamiento de Pablo, el cual, en este pasaje, trata de retirar todo papel a las obras en la justificación del pecador. Para Pablo, la fe es el único camino hacia la misericordia de Dios". Pues bien, ¿me han dicho que esta nota fue propuesta por la parte católica! De hecho se sabe que la expresión misma de sola fides se encuentra ya a la letra en Santo Tomás, y a propósito de este mismo versículo de la carta a los Romanos. Comentando el pasaje de San Pablo en la primera a Timoteo 1,8: "Sabemos que la ley es buena, a condición de hacer de ella un uso legítimo", el Doctor Angélico descarta la solución fácil, la de la "glosa", que distingue preceptos morales y preceptos rituales, y precisa que S. Pablo habla de los primeros, "tal cual están contenidos en el Decálogo". Hacer un uso legítimo de ellos, explica, consiste en "no atribuirles más de lo que contienen". En efecto, "la ley tenía por fin hacer conocer el pecado" (y no justificar al hombre). Y Santo Tomás concluye invocando precisamente Romanos 3,28: "no hay pues en ellos ninguna esperanza de justificación, sino en la fe sola: nosotros estimamos, en efecto, que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley (Romanos 3,28)".

Pero el lector ciertamente estará curioso por examinar algunos pasajes particularmente litigiosos de la carta a los Romanos.

Por ejemplo, la exégesis de Romanos 2,14-16 y 25-29 (3). Ya la nota sobre el versículo 12 revelaba en qué sentido los traductores interpretaban el pasaje: Pablo habla de "paganos" que "no conocen la voluntad de Dios por una ley divinamente revelada, como lo es la ley de Moisés"; y la nota acerca del versículo 27 aparta explícitamente una interpretación que fue hace un tiempo la de muchos católicos, puesto que proviene de San Agustín, pero que ya no era defendida, sino con raras excepciones, más que por exégetas o teólogos protestantes; se precisa en efecto, sin equívoco posible: "no el cristiano de origen pagano, como lo proponen muchos comentadores, sino, según el contex-

to, el pagano que cumple naturalmente las obras prescritas por la ley". Se añade por otra parte que "la misma idea" se encuentra "en los Evangelios: Mateo 12,41; Lucas 11,32". Los traductores no retroceden ni siquiera ante el término "escandaloso" de "ley natural" (nota a propósito del versículo 12). Convenía, más que evitar este término, a causa de que se ha hecho a monudo de él un uso abusivo, emplearlo dándole su verdadero sentido; el único, por otra parte, que tuvo en la más antigua tradición patrística. Por otra parte, la "Biblia del Centenario" notaba ya a propósito de Romanos 2,15: "La ley moral natural es, en el alma de los paganos, un reflejo de la ley de Moisés". En cuanto a la tradición patrística, vió siempre la expresión de esta "ley natural" en el precepto del amor al prójimo conocido bajo el nombre de "regla de oro".(...)

El capítulo 7 de la carta a los Romanos proporciona un caso interesante (4). Una interpretación de Agustín, destinada a combatir más fácilmente el error pelagiano, y que se había vuelto común en la Edad Media, había sido retomada con particular insistencia por la Reforma, hasta el punto de que, al decir de Pretorius, por ejemplo, toda exégesis que admitía que Pablo en Romanos 7,14 y ss. describe al hombre no regenerado, era un "signo de semi pelagianismo". Es verdad que en este punto, casi todos los exégetas, tanto protestantes como católicos, si bien no todos los teólogos, estaban de acuerdo sobre el pensamiento de S. Pablo. La nota de la traducción ecuménica a propósito de Romanos 7,15, tendrá, sin embargo, la inmensa ventaja de vulgarizar esta opinión. Vale la pena citarla: "Para la mayoría de los exégetas antiguos y para algunos modernos, se trataría aquí y en los versículos siguientes, del cristiano. Pero se trata más bien del hombre pecador todavía no justificado por la fe". Con justicia se compara la descripción de Romanos 7,14 y ss. con aquella de Gálatas 5,17, pero se señala cuidadosamente la diferencia, mientras que Agustín siempre asimiló las dos, interpretando la una y la otra primero del hombre pecador y luego del hombre regenerado: "ciertamente la situación descrita aquí se vuelve a encontrar transformada en la vida del creyente (Gálatas 5,17), pero de manera muy distinta". Señalemos finalmente el feliz esfuerzo por "transcribir" el pensamiento de Pablo en categorías modernas: "el pensamiento de Pablo se podría transcribir muy exactamente en términos de alienación (en el sentido profundo de esta palabra, conforme a su etimología: pertenecer a otro). El pecado aliena al hombre, en el sentido de que lo compromete en un destino que contradice sus aspiraciones profundas y la vocación a la que Dios lo llama. Esta es la contradicción que Pablo pone en evidencia mostrando que el hombre desea el bien y anhela, pero sin éxito, evitar el mal".

Pero los problemas de la justificación y de la predestinación retendrán quizá más aún la atención del teólogo católico que desea dialogar con el teólogo reformado. Las fórmulas adoptadas de común acuerdo me parecen notablemente significativas. He aquí algunos ejemplos.

A propósito de la justificación (5) puede leerse la larga nota con respecto a Romanos 3,24: "La justicia de Dios, - "justicia salvífica", como se precisa, en virtud de la cual Dios "permanece fiel a sí mismo y a su designio de salvar a los hombres". - "se ejerce con respecto al hombre pecador destinado por su pecado a la cólera de Dios. Culmina en un veredicto de gracia que

no requiere del hombre sino una humilde aceptación, la obediencia de la fe. Toda justicia propia o autojustificación está por lo tanto excluida". Sigue una serie de referencias. Pero se añade inmediatamente: "Con todo, el acto gratuito de Dios que justifica al hombre crea en él la vida nueva; comunicando al hombre la justificación gratuita, Cristo inaugura en él la vida del Espíritu (Rom. 8,2), la santificación (I Cor. 1,30). El justificado se pone al servicio de la justicia, es decir de una vida aprobada por Dios (Rom. 6,13. 20) y lleva por lo tanto fruto a la gloria de Dios (Rom. 7,4; Fil. 1,11)". A propósito de Rom. 4,5, donde S. Pablo define al "creyente" como "el que no efectúa obras" la nota aclara: "esto no significa que, en la fe, el hombre permanezca pasivo. La fe moviliza al hombre entero y lo compromete en la actividad del amor (Gálatas 5,6) pero no tiene nada de una obra legal."

Y está sobre todo la nota a propósito de Rom. 4,7, en donde se tradujo el versículo del salmo 32 citado por S. Pablo: "Felices aquellos cuyas ofensas han sido perdonadas y cuyos pecados han sido borrados". Y la nota precisa: "literalmente: cubiertos. Según la terminología del Antiguo Testamento, esta palabra significa que esos pecados han sido, no solamente recubiertos, de manera que Dios, o el hombre, no los vean ya, sino que han sido aniquilados, que ya no existen (sigue una serie de referencias), como lo muestra aquí el paralelismo con la idea de perdón".

Es verdad que, a propósito de Rom. 6,23, en donde S. Pablo distingue muy claramente como se ha dicho, por una parte "el proceso que conduce a la muerte" y que "pertenece a la justa retribución (salario)", y, por otra parte "el proceso que conduce a la vida eterna" y que "es obra de la misericordia gratuita de Dios (don gratuito)", la nota señala, con todo, que "acerca del papel de las obras del hombre en este proceso, las doctrinas católica y protestante permanecen divergentes". Pero no dice dónde se encuentra la divergencia y quizá es legítimo preguntarse si ésta no estará más en la explicación teológica que en la afirmación doctrinal dado que se está de acuerdo en admitir que la justificación "crea en el justificado la vida nueva", que "Cristo inaugura en él la vida del Espíritu" y, sobre todo que "el justificado... lleva frutos a la gloria de Dios".

El problema de la predestinación se plantea principalmente con ocasión del capítulo 9. Por ejemplo, en el versículo 13, la expresión empleada por Malaquías: "Amé a Jacob y odié a Esaú", de la cual se ha abusado a menudo, se explica como un "semitismo" en lugar de: "Preferí Jacob a Esaú", y se recuerda a "Le. 14,26, aclarado por Mt. 10,37". Pero, sobre todo, añade la nota: "No se trata aquí de un juicio de valor sobre los dos hijos de Isaac sino del lugar y del papel de la dependencia (el subrayado es nuestro) de cada uno de ellos en la historia de la salvación".

Nueva afirmación a propósito del ver. 15: "En este capítulo no se trata en primer término de la salvación eterna de los individuos, sino de su lugar en el plan de Dios para Israel y, por medio de este pueblo, para la humanidad".

A propósito de la afirmación del ver. 16 se recuerda que, "aquí como en el ver. 18, se trata de la elección y no de la santificación y salvación final". En términos escolásticos se diría: de la predestinación a la gracia y no a la gloria. La nota explica: "Pablo quiere afirmar que los esfuerzos hu-

manos son impotentes para hacer acceder al hombre a la justificación. Dice en otra parte muy bien que el hombre, justificado por la gracia de Dios, no podría dispensarse de la lucha y del esfuerzo" (sigue una serie de referencias).

Y a propósito del ver. 18, del cual sabemos que Calvino deducía que Dios había creado al Faraón para la condenación, se declara lo más afirmativamente posible: "Pablo no tiene en vista ni la culpabilidad personal del Faraón ni su reprobación eterna. Afirma que la actitud del perseguidor era parte de un plan superior de Dios: sin saberlo, el Faraón, por su obstinación, cooperaba a la realización de la promesa".

¿Quién no ve la importancia para el diálogo ecuménico de tales notas? Se podrían fácilmente multiplicar los ejemplos. Y si verdaderamente un comentario así de la carta a los Romanos establecido en común con nuestros hermanos separados ha sido posible, ¿no hay que concluir de ahí que estamos menos alejados los unos de los otros de lo que pensábamos?

...

Sobre todo, porque nadie ignora el papel determinante que jugó la carta a los Romanos en los orígenes de la Reforma. La Introducción lo recuerda brevemente, demasiado brevemente quizás.

En efecto, fue al explicar la carta a los Romanos en 1515-1516, cuando Lutero elaboró su síntesis teológica, en un comentario del que H. Strohl pudo decir que "nos hace asistir al desarrollo del pensamiento religioso de Lutero"; aclarando aún que "las obras de los años siguientes no añadirán ya casi nada a las ideas fundamentales".

Lo que es menos sabido, es que fue igualmente al preparar el comentario de la carta a los Romanos, cuando Calvino de hecho elaboró él también su propia síntesis teológica. El comentario apareció en marzo de 1540; pero estaba ya acabado desde noviembre de 1539, como lo atestigua la dedicatoria. Calvino había publicado ya, es verdad, en 1536, la primera edición latina de la Institución Cristiana; pero no se trataba, en realidad, sino de una especie de catecismo superior sin ninguna pretensión teológica propiamente dicha: sus 525 páginas de minúsculo formato, verdadera edición de bolsillo, seguían el orden entonces tradicional de los catecismos: el Decálogo o la Ley, el Símbolo de los Apóstoles o la Fe, la Oración dominical o la Oración, las fórmulas del Bautismo y de la Santa Cena o los Sacramentos. A esto se añadía un quinto capítulo contra los "falsos sacramentos" y un sexto sobre la libertad cristiana, el poder eclesiástico y el poder político. Como convenía a un catecismo de este género, Calvino permanecía en el plano de la práctica: apenas un párrafo muy corto aborda la teología tan típicamente calvinista de la elección. Por el contrario, la segunda edición aparecida tres años más tarde, en agosto de 1539, constituía prácticamente una obra nueva que exponía en 17 capítulos todas las tesis principales del Calvinismo. Por otra parte, el autor es perfectamente consciente de ello y tuvo cuidado de prevenir al lector en el prefacio de que "sólo esta segunda edición corresponde por fin al título de la obra". Ahora bien, las fechas bastan para probar que Calvino preparó esta segunda edición en el preciso momento en que componía su comentario

a la carta a los Romanos. Es por lo tanto a partir de esta misma carta, que fue elaborada una obra de la que se pudo decir que "se convirtió como en la sustancia de la teología y de la piedad reformada en Francia y en el mundo".

Y lo que es verdad de Lutero y de Calvino lo es quizás más aún de Felipe Melanchthon y de la obra que él intituló "Locí communes rerum theologicarum", obra que Lutero desde 1525 llamaba un "librito invicto, digno no sólo de la inmortalidad sino de ser inscrito en el Canon de la Iglesia" y que formará, en efecto, según la expresión de M. Goguel, "la primera dogmática luterana". Melanchthon mismo nos explica en el prefacio cómo fue compuesto. Debiendo comentar a sus alumnos la carta a los Romanos, Melanchthon había clasificado y distribuido metódicamente los principales temas de ella. El manuscrito había caído entre las manos de los alumnos y éstos, de los que Melanchthon nos dice que, "aprueba más el celo que el juicio" lo encontraron tan práctico que lo hicieron circular. Melanchthon adoptó la única solución eficaz en ese caso: publicó él mismo el manuscrito en cuestión debidamente revisado y corregido. Apareció en Wittenberg en 1521 y corresponde exactamente al título que le dio su autor. Comienza con una exposición de las fuerzas del hombre y del libre arbitrio, luego del pecado, de la ley, del evangelio, de la gracia, de la justificación por la fe, de la caridad, de la esperanza, del hombre viejo y del hombre nuevo, de los sacramentos verdaderos y falsos; termina con tres capítulos que tratan de la caridad, de los magistrados y del escándolo, que corresponden exactamente a los tres capítulos 12, 13 y 14 de la carta a los Romanos. La "primera dogmática luterana" es pues, pura y simplemente, una "dogmática de la carta a los Romanos"; a través de los "Locí communes" va a inspirar y a determinar la teología de toda la Reforma.

En estas condiciones se comprende mejor hasta qué punto una edición de esta misma carta, traducida y comentada en común por católicos y protestantes, puede constituir un verdadero "acontecimiento ecuménico" y por qué el cardenal Bea, recibiendo en Roma, en enero último, a los representantes de las Sociedades bíblicas llegados para examinar las posibilidades de una colaboración con los católicos para establecer traducciones de la Biblia y difundirlas, podía declarar que se trataba de una "obra fundamental y vital para el porvenir del cristianismo". Y no dudaba ni siquiera en añadir: "no me parece exagerado afirmar que una tal cooperación constituye uno de los hechos más importantes de la historia del cristianismo contemporáneo".

Roma, Instituto Bíblico.

Stanislas Lyonnet, S.J.

(Este artículo es una traducción abreviada del original francés aparecido en la Nouvelle Revue Théologique, Lovaina, mayo de 1967).

-
- (1) El autor se refiere aquí a la controversia sobre el grado en que el pecado original afectó la naturaleza humana. La oposición clásica sería la siguiente: según los protestantes hasta tal punto que le es imposible al hombre un conocimiento de Dios y del bien capaz de conducir su existencia; según los católicos, sería posible un auténtico conocimiento natural de Dios y un conocimiento natural de la ley (ley natural). Nota de PERSPECTIVAS.

- (2) Se hace aquí referencia a otro punto célebre de controversia que clásicamente se expresó así. Mientras los protestantes atribuían la justificación y por ende la salvación a la sola fe, los católicos la atribuían a la fe acompañada de obras. Nota de PERSPECTIVAS.
- (3) Ver nota 1.
- (4) La referencia es aquí a la célebre controversia sobre si la transformación operada por la gracia llegaba al interior del hombre (opinión católica) o consistía en una declaración por la que Dios lo declaraba justo en razón de la justicia de Cristo, pero sin que el hombre dejara en lo más mínimo de ser el pecador que era (opinión protestante) Nota de PERSPECTIVAS.
- (5) Ver nota 2.

* * *

INFORMACION

Pastoral de Conjunto.-

Las diferentes Sub-comisiones que forman parte de la Comisión Arquidiocesana de Promoción Pastoral (CAPP) continúan sus trabajos.

Nos ha llegado recientemente el plan pastoral elaborado por la Sub-comisión de zonas orientado a la promoción del laico. Destacamos con alegría el esfuerzo realizado por asumir las perspectivas conciliares en el trabajo al nivel de las diversas zonas o grupos de parroquias. Dentro de ese plan se prevén para el mes de Setiembre jornadas de formación conciliar para laicos. Para preparar estas jornadas se dedica la predicación dominical del mes de agosto en la Arquidiócesis al tema: La función del laico en el mundo. El último domingo de Agosto, un laico dirigirá la palabra a la comunidad.

Prensa:

Damos la bienvenida a la Revista Víspera, órgano del movimiento L.A. de Pax Romana, y le auguramos un feliz éxito en su labor de reflexión cristiana sobre problemas latinoamericanos.

Saludamos también la aparición de la Revista Vida Pastoral con abundante documentación oficial de la Iglesia y particularmente del Episcopado Uruguayo.

Catequesis y Liturgia.

Organizadas por el Oficio de Catequesis y la Comisión de Liturgia, se realizaron 3 jornadas sacerdotales en diferentes diócesis de la República. Del 22 al 26 de mayo, en Florida para las diócesis de Florida y Canelones, con la asistencia de 30 sacerdotes. Del 3 al 7 de julio, en Fray Bentos para las diócesis de Salto, Mercedes y San José, con la asistencia de 55 sacerdotes. Y del 11 al 14 de julio en la Arquidiócesis de Montevideo, con la asistencia

de 70 sacerdotes.

El tema de esas jornadas: La celebración de la Palabra, permitió a los sacerdotes asistentes una reflexión común sobre la homilía dominical en su relación con la historia de la salvación, con la problemática del hombre actual y con la celebración eucarística.

Dirigieron estas jornadas los PP. Mario Hernández, Carlos Bernardi, Orlando Romero, Andrés Assandri y Roberto Viola.

.....

Con motivo del editorial de nuestro nº14 "Apostando a la perturbación " hemos recibido valiosas muestras de adhesión. Agradecemos a todos los que nos han manifestado de esta forma la comprensión de la línea que PERSPECTIVAS se ha propuesto seguir al servicio de la Iglesia.

.....

CORRESPONDENCIA

Señor Director:

Hacemos referencia a su Editorial "Apostando a la Perturbación", publicado en el Nº 14 de junio de 1967.

Los integrantes de este Grupo queremos manifestarle nuestra adhesión por ese texto franco, claro y preciso, cuya publicación consideramos sumamente positiva.

Reciba las expresiones de nuestra estima.

Sonia Bonilla - María I. Barnetche - Pablo Cristina y
Sra.-José E. Ferraro y Sra. - Luz I. de Recagno - Miryam
Varela - Daniel Vázquez Diago y Sra.