

perspectivas de diálogo

29

proceso Schillebeeckx
¿ y el pecado original ?
pastoral salteña al día
más sobre 'Humanae vitae'

perspectivas de diálogo

director: Andrés Assandri

equipo redactor: Centro Pedro
Fabro

caratulista: Yin-Cheung-Koon

impresión: Talleres Gráficos Mon-
tevideo Cooperativa de Impre-
sores.

redacción y administración: Agra-
ciada 2974 - Montevideo

distribución:

- Librería América Latina
18 de Julio 2043, G. tel. 41 51 27
- Librería APOCE
Soriano 1465, tel. 40 61 31
- Centro Pedro Fabro
Agraciada 2974, tel. 2 74 66

suscripción: 1969 (10 números) \$ 700

estudiantes: 20 % de descuento

Precio del ejemplar: \$ 100

fuera del país

- correo ordinario U\$S 3
- correo aéreo U\$S 7

con la debida aprobación

Año III — noviembre 1968 — Nº 29

EDITORIAL

- 245 En torno al ayuno de soli-
daridad

ARTICULOS

- 247 La Teología del pecado ori-
ginal en discusión
K. H. Weger

- 255 El diálogo teológico según
Tillich
Luis Fernando García Viana

REFLEXION

- 258 "Engendrado, no creado"
Mario Kaplun

CONFRONTACION

- 265 Documento de la Asamblea
Pastoral de la Diócesis de
Salto

- 268 Declaraciones Episcopales
sobre la "Humanae Vitae"

INFORMACIONES

- 275 Proceso al P. Schillebeeckx

América Latina

librería - editorial - distribuidora

18 de julio 2043, a. g. - galería territorial

tel. 41 51 27

montevideo - uruguay

NOVEDADES Y REIMPRESIONES

González Ruis — Creer es comprometerse

Dubarle, Danielou, Bosc, etc. — El Domingo

Bonhoeffer — Ética

Diez y Herrero Velarde — Revolución marxista y progreso cristiano

León Dufour, De Loch, Plé, etc. — Matrimonio y celibato

Lopp — De Marx a Cristo

Murray — El problema de Dios

Peyriguere — El tiempo de Nazareth

Lebrez — Suicidio o supervivencia de Occidente

Rahner, Chenu, Schillebeeckx, Calvez, etc. — La Iglesia en el mundo actual

Documentos de Medellín — Problemas de América Latina

EN TORNO AL AYUNO DE SOLIDARIDAD

La renovación de la Iglesia y la transformación del cristiano que constituye su aspecto más importante, es un proceso sujeto a las vicisitudes y ambigüedades de toda marcha hacia una existencia más auténtica. Sucede que siendo ésta en definitiva, una búsqueda de la libertad cristiana y de las serias responsabilidades que ella comporta, suele no estar exenta de algunas reacciones masivas que la desvirtúan, y lo que es peor, producen en el cristiano el espejismo de creerse ya en marcha —o como se dice, “promovidos”— cuando en realidad la transformación está lejos de tocar lo substancial.

Algunas reacciones frente a recientes tomas de posición oficiales de la Iglesia latinoamericana suscitan la sospecha de hallarnos ante un cierto “izquierdismo” fácil, que simplemente cambia de signo con respecto al pasado en virtud de un documento oficial, sin realizar la evaluación y el proceso personal que ello supone. (¿Estará demás recordar aquí que ningún documento oficial de la Iglesia exime al cristiano del esfuerzo de reflexión que hizo posible tales formulaciones?)

De una manera más general podríamos hablar del fenómeno de un cambio de lenguaje al cual no corresponde un cambio de actitud. Se adopta el lenguaje del compromiso con lo temporal, sin aceptar las exigencias de ese compromiso. Se asume el lenguaje del diálogo del cristiano con el no-cristiano en una sociedad pluralista sin llegar a enfrentarlo nunca realmente. Obsérvese que no nos referimos aquí directamente al problema de una elaboración teórica no acompañada dialécticamente por una práctica que la matiza, la confronta con la complejidad de la realidad y aporta nuevos elementos de reflexión, sino a un verbalismo que no puede nunca llegar a la acción porque se exigen tales condiciones y garantías que nunca pueden darse en la realidad.

En los ejemplos mencionados se aceptaría un compromiso con lo temporal que eliminara todo peligro de interpretaciones sinuosas o de embanderamientos políticos indeseables; se entablaría un diálogo con los no-cristianos, con tal de que éstos ofrecieran unas garantías tales de honestidad, rectitud de intención, etc., que pusieran a salvo de toda “maniobra”. El cristiano no saldrá de un verbalismo —aunque con lenguaje moderno— si no se expone al riesgo de los compromisos ambiguos, de las malas interpretaciones, de las deformaciones burdas, simplemente porque no existen, en la sociedad real, las causas químicamente puras.

El espejismo del nuevo lenguaje puede subsistir... pero sólo por un tiempo. Porque hay acontecimientos que develan las verdaderas actitudes ocultas tras las palabras.

El ayuno de solidaridad cumplió esa función.

Organizado originalmente por un grupo de pastores y sacerdotes, se extendió luego la invitación a todos los cristianos y no-cristianos que desearan adherirse.

Su finalidad era muy precisa, y podríamos agregar, modesta: expresar por un gesto simbólico, la abstención de alimentos por 24 horas, y la entrega del dinero que se hubiera gastado en un día a un fondo común, la solidaridad con quienes sufren hoy, cada vez en mayor número, las consecuencias de nuestra crisis, los desocupados, los destituidos, los que viven en la inseguridad más elemental a la que puede verse sometido el hombre, la de su subsistencia.

Nadie pensó que lo recaudado en dinero iba a significar una ayuda substancial para quienes se encuentran hoy en situación de miseria. Nadie pensó tampoco que el gesto revestía ningún heroísmo. El ayuno no pretendió ser otra cosa que un mensaje transmitido a través de un hecho: la solidaridad es un valor y cuesta.

Muchos lo comprendieron así. Los grupos que se situaron en distintos puntos de la ciudad con carteles alusivos, destacan el gran número de personas que movidas por la curiosidad entablaron una conversación al principio escéptica, luego interesada y que frecuentemente terminó con un "muchas gracias": el mensaje había sido captado. Esta era la única eficacia que buscaban los organizadores.

Lamentablemente hubo también otro tipo de reacciones entre los cristianos —¿pocos?, ¿muchos?, imposible decirlo—. Una, la de quienes se echaron atrás cuando se enteraron que la solidaridad era con los desocupados y **destituidos**. La mera palabra "destituido" adquiría para muchos un desagradable "tufillo" —así se dijo— político.

Otra, más significativa aún, la de quienes se sintieron molestos e inquietos al advertir que el dinero recaudado sería entregado a la CNT para su distribución. Inquietud y molestia porque se suponía que el dinero iría finalmente a engrasar las arcas del Partido Comunista.

Pasando por alto lo burdo de esta interpretación, los estereotipos simplistas que entran en juego cuando de sindicalismo y de CNT se trata, interesa sí el miedo al pluralismo que ella refleja. Porque para muchos se tradujo en estas preguntas:

¿Por qué la Iglesia o las Iglesias, no se encargaron de esa distribución? ¿No era eso más seguro? ¿No constituyó además un testimonio de que las Iglesias se preocupan por los problemas sociales?

Preguntas reveladoras, mucho más importantes que el hecho que las suscitó, y que confirman lo dicho al comienzo: el miedo a la ambigüedad de la realidad, a la falta de garantías absolutas, al riesgo que comporta necesariamente toda acción codo a codo con los demás hombres, paraliza e impide dar el más mínimo paso.

PERSPECTIVAS DE DIALOGO

LA TEOLOGIA DEL PECADO ORIGINAL EN DISCUSION

K. H. Weger

Introducción

No hay duda de que los padres del segundo Vaticano hicieron bien en impedir la canonización sumaria de una teología del pecado original que había llegado a ser “tradicional” en la época post-tridentina, y en dejar abierta la posibilidad de una discusión, que es aún necesaria. Sólo con dificultad aceptan hoy día los creyentes la doctrina católica tradicional sobre el pecado original. La razón no hay que buscarla únicamente en el hecho de que la narración bíblica de la creación parece inconciliable con la imagen del mundo de la época moderna, marcada por la ciencia de la naturaleza, sino, más bien, en la mentalidad escolástica —extraña al pensamiento historicista y personalista de nuestra época— que la doctrina tradicional del pecado original utiliza como presupuesto atemático.

El cambio en la forma de pensar, difícil de precisar pero innegable, que separa nuestra época de la mentalidad escolástica, hace increíbles muchas

de las afirmaciones objetivas de la doctrina tradicional sobre el pecado original e inclusive priva a la doctrina del pecado original de todo significado para la vida cristiana y para la inteligencia, en la fe de la propia existencia. Esta carencia de significado existencial de una parte del mensaje de la fe debe inquietar al magisterio y a los teólogos más que cualquier objeción “científica” contra los presupuestos de la doctrina tradicional sobre el pecado original.

En esa situación, la teología católica no puede contentarse con achacar la culpa a un “espíritu de la época” deplorable y contrario a las verdades de la revelación. Ante la teología está una doble tarea: es necesario, ante todo, controlar cuidadosamente y a fondo el contenido de revelación de los presupuestos explícitos o implícitos de la doctrina tradicional y, además, hay que integrar las afirmaciones fundamentales e intocables del dogma del pecado original, tal como han quedado cristalizadas, en un horizonte de pensamiento antropológico que está de acuerdo con nuestra época.

I — *El pecado original en la carta a los romanos*

Como ejemplo de problemática actual sobre la

El Padre Weger S. J., es un especialista en el problema del pecado original que hoy preocupa tanto a la teología. El presente trabajo fue publicado por IDO-C a quien agradecemos la posibilidad de presentarlo a nuestros lectores.

teología del pecado original y de control del contenido revelado de la doctrina tradicional, presentamos a continuación una interpretación de la perícopa de la carta a los romanos (Rom. 5, 12-21) que se considera decisiva para la teología del pecado original. Eligiendo este método no pretendemos que la elaboración posterior de las afirmaciones bíblicas realizada por el magisterio y la tradición sea "un despliegue erróneo de las ideas paulinas" (M. Dibelius, *Paulus*, p. 102). Pero no hay duda de que en una época en que la doctrina del pecado original corre el peligro de perder todo significado existencial, la teología dogmática debe ocuparse de las afirmaciones de la Sagrada Escritura con mayor intencionalidad que hasta la fecha. A propósito de la célebre perícopa de la carta a los romanos se abre camino en la exégesis actual, por encima de toda teología de controversia, una tendencia unitaria, aunque no siempre concorde, de interpretación.

1. *El monogenismo*

No es preciso demostrar que la concepción global de la doctrina tradicional sobre el pecado original parte del presupuesto del monogenismo biológico. A primera vista puede parecer que Pablo insiste en la unicidad de Adán como origen de la historia de la humanidad más que la narración jahwista del pecado; ciertamente sería difícil poner en duda que el apóstol concebía la descendencia de todos los hombres de una pareja única. Sin embargo la exégesis moderna, que distingue entre *concepción* y *doctrina*, se muestra acorde de ordinario en que la intención inmediata del apóstol es cristológica, y la alusión a Adán no desempeña en la argumentación más que una función *subordinada*. Pablo utiliza la función de privación de salvación que el judaísmo de su época atribuía y reconocía a Adán, para refutar el reproche que los judíos y los judío-cristianos le hacían, acusándole de oponerse a la revelación de Dios a Israel por el hecho de despreciar la ley mosaica.

El apóstol muestra que lo que él predica a propósito de la salvación del hombre (es decir de la redención *sin* las obras de la ley), es una realidad reconocida y admitida hace tiempo por lo que se refiere a la privación de la salvación: todos los hombres, por la culpa de Adán son pecadores; de

igual manera, todos los hombres están ahora justificados por la redención de Jesucristo, sin necesidad de las obras de la ley. "Se menciona la posición de Adán en relación con el significado de Cristo, para ayudar a entender mejor este último, justificarlo y, en cierto modo, explicarlo. La culpa de Adán, la universalidad del pecado y la solidaridad de todos son para él (Pablo) hechos de todos conocidos y que la Escritura demuestra. No constituyen el objetivo de su argumentación, sino un *presupuesto* y un *medio*" (S. Lyonnet, *Stimmen der Zeit*, julio 1967, pp. 33-38). De eso se deduce que el origen monogénico de la humanidad y "el sentido literal de la narración de la caída no forman parte del objeto de la doctrina paulina, de la misma forma que es imposible afirmar que el sentido literal de la narración de Jonás constituye el objeto de la doctrina de Jesús" (H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und Kirchliche Erbsünderlehre*, p. 61). Esta misma opinión aparece, insistentemente, en el detallado estudio de Lengsfeld, cuya exactitud admite el célebre especialista en cuestiones del Nuevo Testamento Schnackenburg (*Catholica* 1/1967): "Por esa razón, partiendo de la tipología Adán-Cristo no se puede afirmar nada, absolutamente nada, sobre la individualidad histórica de la figura de Adán. Pablo no quería ni podía hacer sobre Adán y su descendencia afirmaciones históricas que superaban los conocimientos de la época" (P. Lengsfeld, *Adan und Christus*, p. 115). Pablo ha recogido las afirmaciones de la narración jahwista de la caída y las ha utilizado como término de comparación, sin elevar el monogenismo biológico a *doctrina* explícita.

2. *El dominio del pecado en el mundo*

Una exégesis objetiva del texto paulino referente al pecado original debe dejar bien sentado, pues, que el apóstol (igual que el jahwista) no enseña ni una descendencia genealógica de todos los hombres a partir de Adán, ni un "orden salvífico original" derivado de aquélla (en el que la gracia santificante se comunicaría mediante la procreación, ni un cambio de ese orden salvífico a consecuencia del pecado de Adán. El apóstol no habla de "transmisión" del estado de culpa de Adán: más aún, Pablo no afirma nunca, ni directa ni indirectamente, la existencia de una relación *inmediata* entre el pe-

pecado de Adán y la pecaminosidad de todos los hombres. Esto se deduce de un análisis cuidadoso del texto. Es errónea toda argumentación que parta de la muerte de los niños o del imperio de la muerte en la humanidad pre-mosaica. El apóstol habla sólo de adultos; no habla del destino de los niños; el paréntesis 5, 13-14 (exigido por 1,15) quiere demostrar precisamente que aunque no hubiera sido transgredida la ley mosaica hubiera habido en el mundo pecado y, por tanto, muerte. Tampoco del versículo 12 del mismo capítulo es posible deducir la transmisión del pecado de Adán a su descendencia, sin hacer violencia al texto. El "in quo" de la Vulgata es simplemente una mala traducción de San Agustín, y la frase siguiente (12 c-d) expresa una idea nueva, no contenida en la precedente (12 a-b): la idea del pecar responsable y *activo* de los hombres, por medio del cual llega la muerte a todos y deviene muerte de cada uno. "El incómodo 'porque todos pecaron' no puede ser dejado de lado sin violentar el texto" (O. Kuss, *Der Römerbrief* I, p. 231). Según Pablo, pues, la muerte alcanza a todos los hombres porque todos han pecado (personalmente). Igual hay que interpretar el versículo 19, pues la expresión 'fueron muchos constituidos pecadores' no se refiere a un estado independiente de los pecados personales, sino a un "ser pecador" por razón también de los propios pecados. "Dado que en todo lo que precede el pecado de Adán se pone en conexión con los pecados personales de su descendencia, es muy improbable que Pablo se refiera solamente al pecado original en sí" (P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, p. 157).

Lo que el apóstol tiene ante su vista no es, pues, un estado "puro" de pecado original causado por Adán e independiente de los pecados personales. Sin embargo, se afirma la existencia de una relación mediata entre el pecado de Adán y la pecaminosidad de todos los hombres, pues todo individuo está sometido al poder del pecado introducido por Adán en el mundo. Cuando el hombre peca, su pecado no procede de una libertad "neutral" y bien equilibrada; tampoco se puede decir que el pecado sea una imitación libre de la culpa de Adán. Todo hombre, mientras está fuera de la gracia de Jesucristo, peca, porque precedentemente a toda decisión libre está ya bajo la tiranía del pecado y "está determinado hasta las profundidades de su ser" por las potencias sobrenaturales del pecado y de la

muerte (Lengsfeld). "La potencia del pecado ha penetrado en el cosmos como dominadora desde que Adán le abrió la puerta" (O. Kuss, op. cit. p. 228). Si, pues, por un lado Pablo, en el capítulo quinto de la carta de los romanos, no habla más que de los pecados personales de los adultos, por otro es necesario entender el imperio del pecado y de la muerte en el mundo, que Pablo introduce como elemento de unión entre el pecado de Adán y los pecados de todos los hombres, en forma tan universal, vasta y profunda que se pueda hablar legítimamente, en el mismo sentido que el apóstol, de una inmersión pre-personal de todos los hombres en la culpa.

3. Nueva posición del problema

Las siguientes observaciones, a pesar de su brevedad y fragmentariedad, pueden bastar para percibir la problemática de la actual teología del pecado original:

a. Si no quiere renunciar a toda fundamentación escriturística, la teología del pecado original debe distinguir hoy entre las *afirmaciones fundamentales* del dogma del pecado original y sus presupuestos tradicionales. El estudio de Lengsfeld demuestra que no todos los presupuestos de la doctrina tradicional (como, por ejemplo, el monogenismo, la existencia de un orden salvífico original, la transmisión de una naturaleza humana culpable y sin gracia) están igualmente revelados. Al mismo tiempo, Lengsfeld hace notar que en Pablo se encuentra ya todo aquello que Karl Rahner exige como mínimo para que se dé una doctrina del pecado original que se ajuste a la escritura, a la tradición y al concilio de Trento: "una situación de privación de salvación común a todos los hombres y anterior a toda decisión personal libre; esa situación, sin embargo, no es un estado esencial (del hombre) sino historia" (Karl Rahner, *Schriften*, I, p. 306.).

b. El monogenismo biológico y los presupuestos de la doctrina tradicional sobre el pecado original de aquél derivados no pertenecen al contenido doctrinal de la revelación. Esta opinión la comparten hoy eminentes teólogos, especialistas en exégesis y en dogma. El mismo Karl Rahner ha revisado su opinión sobre este punto (cfr. *Concilium*, junio, julio 1967). Y como al mismo tiempo el monoge-

nismo "se opone a la concepción bien fundada de la mayor parte de los biólogos" (M. C. Davies, *The Tablet*, 30 de junio de 1966), una doctrina del pecado original que se apoye exclusivamente en el monogenismo tiene el mismo grado de inverosimilitud que la teoría misma del monogenismo biológico. Es de desear, por tanto, que la teología del pecado original se despliegue independientemente de presupuestos biológicos discutibles e, incluso, extremadamente inverosímiles,

c. No hay que olvidar tampoco que el hecho de resolver aceptablemente el problema del monogenismo no concede, por sí solo, significado existencial a la doctrina del pecado original. La teología paulina del pecado original ha sufrido el influjo deformador de Agustín y, a partir de Trento, la influencia de la mentalidad objetiva y estática de la escolástica ha desplazado más aún los acentos, con poca fortuna: "De la experiencia del adulto a un problema en torno a los niños. De la solidaridad en el pecado a la reflexión individual, que sólo conoce el problema del papel del pecado original en cada individuo. De una concepción humana integral a una concepción espiritualista que, prácticamente, no ve ya la concupiscencia como elemento del pecado original. De una fuerza dinámica, que se entendía no tanto como estado cuanto como inclinación a nuevos pecados, a una realidad estática, igual en el niño y en el adulto" (P. Smulders, *Theologie und Evolution*, p. 213). Pero dado que en la Iglesia católica no se canonizan formas de pensar sino, exclusivamente, verdades reveladas, hemos de preguntarnos hoy hasta qué punto la doctrina tradicional sobre el pecado original está determinada por la mentalidad escolástica, y si no es posible integrar con el mismo derecho la verdad revelada sobre el pecado original en una antropología que esté más de acuerdo con la forma de pensar de nuestra época (y de la época de San Pablo).

II — *El problema del monogenismo: tendencias y tentativas*

A propósito del monogenismo, no se puede ya plantear el problema de si el poligenismo es compatible con la doctrina eclesiástica sobre el pecado original. El verdadero problema es el aspecto que presentaría una teología del pecado original que prescindiera del monogenismo. Y puesto que las

ciencias naturales —aparte de la constatación genérica de que la hominización no se realizó únicamente en una pareja humana sino en una población relativamente pequeña, habitante en un biotopo común— no conocen detalles *concretos* sobre el origen de la humanidad, los teólogos tienen la puerta abierta para sus especulaciones teóricas. A pesar de la multiplicidad de hipótesis propuestas (o imaginables) para resolver el problema del monogenismo, es posible reducir todas las teorías a dos grupos. Un grupo de teólogos conserva el monogenismo *teológico*, es decir sostiene que el pecado original ha tenido como causa un único hombre; defendiendo, al mismo tiempo, el poligenismo biológico. Otro grupo de hipótesis, en cambio, niega esencialmente la existencia de un *único* causante del pecado original.

1. *Monogenismo teológico y poligenismo biológico*

Algunos representantes del primer grupo introducen en sus reflexiones teológicas a los preadamas: el pecado original se produjo dentro de una humanidad que ya existía antes de ese pecado. La razón podría ser que Dios no ofreció su gracia santificante hasta un momento dado de la historia de la humanidad, o que los "preadamitas" representaban una especie de estadio infantil de la humanidad, incapaz de una respuesta personal a la gracia de Dios. El pecado original, pues, lo habría cometido el primer hombre que, en medio de la humanidad ya existente, tuvo la posibilidad "de elegir entre el bien y el mal en un horizonte de libertad" (Alszeghy-Flick, *Gregorianum* 1966, p. 215 s). Pero contra esta hipótesis de los preadamitas surgen notables dificultades. Ante todo, es arbitraria la suposición de que los "predecesores" de la humanidad capaz de decisiones libres fueran ya hombres. ¿Cuándo habría comenzado el estadio infantil de la humanidad? En segundo lugar, esta hipótesis divide necesariamente la historia humana en un orden natural, por una parte, y una historia de la salvación por otra. ¿Es posible concebir seriamente, desde el punto de vista teológico, que ha habido *hombres* no llamados a la salvación sobrenatural en Cristo? No es posible comparar sin más ni más a los preadamitas con los niños bautizados (!) de nuestro orden salvífico, como intentan Alszeghy-Flick. Y, por último, la introducción

de los preadamitas en la teología del pecado original no resuelve ningún problema, porque con ellos o sin ellos el problema decisivo sigue siendo el mismo: ¿cómo es posible que el pecado de un hombre dentro de una humanidad ya existente se convierta en pecado hereditario de aquéllos que, ex supposito, no proceden de ese hombre, el primero de la historia de la salvación?

Para responder a este problema no basta recurrir a un "decreto divino" según el cual los co-adamitas y sus sucesores eran "hijos jurídicos o adoptivos de Adán". Con decretos de Dios se puede probar todo y nada en teología; la doctrina del pecado original no se hace más verosímil con postulados arbitrarios. Lo mismo se diga de un recurso demasiado rápido al "misterio" del pecado original. Pero incluso la constatación, en sí exacta, de que el Adán de la narración jahwista de la caída hay que entenderlo como una "persona corporativa", lo único que demuestra es que Adán, según la misma Sagrada Escritura, no tiene que ser necesariamente el padre físico de todos los hombres, y que ejerce en sus sucesores el influjo de una persona física incluso en el plano de la relación con Dios; no explica, en cambio, cómo ni por qué existe esa persona corporativa. Podemos hacer notar lo siguiente: mientras los defensores del monogenismo teológico no consigan mostrar la función única, antropológicamente y en el plano de la historia de la salvación, de un primer hombre (o de una pareja), mostrando así al mismo tiempo aquello que une a todos los hombres con ese primer hombre (o pareja), el pecado original y sus consecuencias aparecerán como una arbitrariedad de Dios, que en nuestros días se percibe con especial amargura. Al estudio de la función especial de una primera pareja humana se ha dedicado el exégeta francés P. Grelot (Nouv. Rev. Théologique, mayo y abril 1967). Es concebible, dice Grelot, que dentro de una población que se encuentra en el umbral de la hominización, una pareja humana, en intercomunicación con las demás e influyendo y dejándose influir, alcance antes que las demás la dignidad humana mediante una decisión libre y personal y, al mismo tiempo, en esa primera elección se alce contra Dios y peque. Basta pensar en la significación *constitutiva* de la intercomunicación social en orden al desarrollo de la libertad humana, para percibir que esta primera pareja, actuando como

"iniciadora" o "maestra", suscita en el resto de la población una especie de "hominización en cadena": los demás miembros de la población adquieren la capacidad de tomar decisiones personales (con lo que llegan a ser propiamente hombres) en la intercomunicación y en el encuentro con la primera pareja, ya pecadora. Esta primera pareja sería, de hecho, "los primeros padres" de todos los demás hombres: no por generación, pero sí por razón del influjo social y psicológico que hace posible la hominización. Las decisiones libres del resto de la humanidad se producirían ya en la situación de privación de salvación producida por el primer pecado.

Si, por cualquier razón, se quiere salvaguardar el monogenismo teológico, la solución propuesta por Grelot parece admisible científica y teológicamente. Sin embargo, también esta hipótesis, como cualquier otra teoría de este tipo, emplea postulados a los que, fuera del ser concebibles, no se puede atribuir más valor. Así llegamos al segundo tipo de hipótesis, que renuncian tanto al monogenismo biológico como al "teológico".

2. *Poligenismo biológico y "teológico"*

Junto con la objeción a la tesis de Grelot hemos dado ya una de las razones que llevan a muchos teólogos a una situación sorprendente: el interés por un "pecado original" y por su significado en la historia de la salvación pasa a segundo término (aunque, naturalmente, no se niega que el principio de la historia de la privación de la salvación constituye una situación especial, por el hecho de que el primer pecado fue cometido sin que existiera una influencia determinante y pre-personal de otros pecados y por el hecho, además, de que todos los demás pecados son necesariamente consecuencia de ese primer pecado). Esa "falta de interés" por el pecado original tiene sus razones. Se hace notar, en primer lugar, que científica y teológicamente el origen de la historia de la humanidad es oscuro y que, por tanto, todas las teorías que establecen postulados concretos a propósito del pecado original, no pasan de ser especulaciones facultativas. "No sabemos nada concreto sobre los hombres y los acontecimientos de los oscuros períodos prehistóricos de la humanidad; lo único que sabemos es que desde el momento en que aparece

a la luz de la historia, la humanidad se presenta, desde el punto de vista moral y religioso, tal como nos la muestra la revelación: "Todo el mundo es culpable ante Dios" (Rom. 13,19)" (A. Hulsbosch, *Die Schöpfung Gottes*, p. 45). Otra razón estrechamente unida a ésta podemos encontrarla en la siguiente consideración: si se renuncia al monogenismo biológico y, al mismo tiempo, no es posible encontrar una razón que nos obligue a admitir una función especial de un "primer" hombre (o de una primera pareja), es necesario, para explicar la pecaminosidad hereditaria de todos los hombres, recurrir a factores antropológicos e histórico-salvíficos que sean universalmente válidos, es decir a "constantes" que, en cuanto tales (siempre en el supuesto, naturalmente, de que Dios quiere dar su gracia y darse a sí mismo con una mediación humana), siguen siendo válidas hasta hoy día. Pero, en este caso, el oscuro pecado original se convierte en una especie de "caso límite" al que se pueden aplicar también esas "constantes" y, en consecuencia, pasa, comprensiblemente, a un segundo plano en el interés teológico: el Adán del paraíso se convierte ante todo en "el hombre", tal como sucede ya en la Sagrada Escritura.

Al mismo tiempo hay que reconocer que esas constantes que rigen el origen y la transmisión del pecado original no se pueden achacar a una imperfección creatural del hombre, de cualquier manera que se la conciba. Una "naturaleza humana a la espera de Cristo" (W. Simonis, *Catholica* 4/1966, p. 281-301) o la idea de una "historicidad disociada" (P. Lengersfeld, p. 235-249) no aclaran el carácter específico de culpa del pecado original. En la actual teología del pecado original se hace sin duda un esfuerzo fructífero por resolver el problema del monogenismo. Este esfuerzo se apoya en las concepciones de Schoonenberg, Hulsbosch, Boros (*Mysterium Mortis*, p. 127 s), Grelot, Alszeghy, Flick, Karl Rahner y otros. A pesar de las diferencias, a veces notables, que existen entre unos y otros, la tendencia general se puede resumir así:

a. Utilizando los datos de la antropología moderna, se reconoce siempre más claramente que el individuo, por razón de su "convivencia existencial" (Boros) está determinado en su ser, internamente y antes de toda decisión personal, por el libre obrar de los demás hombres y, en consecuencia, por la historia de la humanidad; en otras palabras,

"está situado existencialmente" (Schoonenberg). O si se quiere: el ejercicio de la libertad está siempre y necesariamente marcado por condicionamientos históricos. Se enuncia así un *principio de unidad* válido para todos los hombres, que por una parte, ofrece un horizonte dentro del cual es posible entender que los hombres, internamente y antes de toda decisión personal, están condicionados por la historia y, por otra parte, no tiene nada que ver con la unidad de descendencia físico-biológica.

b. Al mismo tiempo esta concepción, inicialmente antropológica (y cuya exactitud no se puede poner en duda) puede ser transferida al plano de la historia de la salvación. Si nunca hubo un "orden salvífico original" en el sentido tradicional (!), el problema de la forma en que se transmite el estado de culpa será decisivo para resolver el problema de la forma en que la gracia santificante se le da hoy al individuo, pues la culpabilidad de todos los hombres es precisamente el reverso del orden de gracia querido por Dios. Ahora bien, la gracia santificante de Dios está ligada a la mediación humana; la intercomunicación de los hombres entre sí es siempre intercomunicación ante Dios, y el rechazo de la gracia en el pecado grave no constituye solamente un punto negativo aislado de la historia del mundo, sino que, al mismo tiempo, encierra necesariamente un rechazo de la mediación de la gracia para otros, pues Dios ofrece su gracia en y por el otro. Según esto podemos decir que en la medida en que un hombre forma parte de la historia de la humanidad, que es una historia de pecado y le determina internamente y antes de toda decisión personal suya, también él —aunque sólo de una forma análoga a cómo se encuentra como resultado del pecado personal— está culpablemente privado de la gracia. La razón es que esa historia pecadora de la humanidad no le media esa gracia de Dios que según la voluntad salvífica de Dios para todos los hombres, *debía* mediarle.

III — *Perspectiva y esperanza*

Este esfuerzo, apenas esbozado, por una "nueva" teología del pecado original, que requiere, sin duda, una fundamentación y un despliegue más amplios, en el fondo no resuelve solamente el problema del monogenismo; al no estar sometido a la forma escolástica de pensar, conduce a un último

punto que constituye al mismo tiempo la tarea y la esperanza de la actual teología del pecado original: la elaboración de un nuevo horizonte de pensamiento, que ha de comenzar ante todo con una reflexión sobre el *lugar* de la doctrina del pecado original en el conjunto de una antropología cristiana.

1. *Lugar de la doctrina del pecado original*

El lugar que la teología post-tridentina ha asignado a la doctrina del pecado original y el punto de arranque que determina el pensamiento teológico sobre el pecado original son los niños, los seres humanos inmaduros e incapaces aún de una decisión personal: cuando se habla de pecado original se piensa espontáneamente en los niños que no han recibido el bautismo. Esta transformación de las perspectivas bíblicas, que excluye a priori todo significado existencial de la doctrina del pecado original, se debe esencialmente a dos razones. En primer lugar, la escolástica, que está orientada hacia el ser estático y permanente de las cosas, corre siempre el peligro de infravalorar la libertad humana, considerando la gracia santificante de Dios y la privación culpable de esa gracia como un dato estable, apersonal, al que, en el fondo, la toma libre de una posición no añade nada. Así es posible considerar al niño como ejemplo de infusión de la gracia y de pecado original. Y, en segundo lugar, la necesidad de bautizar a los niños para el perdón de los pecados, acentuada por Trento, ha concentrado casi obligatoriamente el interés de los teólogos en el pecado original del niño.

Pero aunque es exacto que "desde Agustín el bautismo de los niños constituye el argumento principal de la fe de la Iglesia en la pecaminosidad original de todos los hombres" (J. Auer, LThK III/969), podemos preguntarnos "si haber construido la doctrina del pecado original sobre la práctica religiosa de bautizar a los niños ha sido una idea feliz. Evidentemente, la afirmación de la existencia del pecado original en el niño ha puesto bien en claro el carácter radical del pecado original en nosotros. El inconveniente es que, de esa forma, la teología del pecado original se ha desarrollado casi exclusivamente a partir de ese *caso límite*. El pecado original en toda su realidad sólo aparece en los adultos que, por sus pecados perso-

nales, llevan personalmente adelante y robustecen la situación de privación de salvación que Adán ha introducido en el mundo" (S. Trooster, op. cit. p. 140). El hecho de que los niños no bautizados sean el catalizador que permite entender la magnitud de la situación de culpa de todos los hombres, no significa que el pecado original deba ser separado totalmente de los pecados personales, ni que sea en el niño donde aparecen con mayor fuerza. Más bien es cierto lo contrario: la realización plena de aquello que el pecado original significa se da solamente cuando el hombre, con una decisión libre, ratifica con los pecados personales la pecaminosidad que le determina interiormente y en la que se encuentra sumergido como consecuencia del imperio del pecado en el mundo. De esa forma se solidariza con Adán, el "primer padre de todos los hombres". Con esto no se niega que el pecado original exista también en los niños. Pero, igual que la aceptación libre y personal de la gracia es condición necesaria para que ésta alcance su ser propio, sólo el pecado original es pecado original en el sentido pleno de la palabra. "Precisamente la forma actual de pensar, dinámica como es, parece permitirnos ver el pecado original del niño como verdadero pecado, aunque, desde luego, en un primer estadio de desarrollo y sin haber alcanzado aún una realización madura" (S. Trooster, op. cit. p. 140). A nuestra época, que piensa personalísticamente, habrá que hacerle comprender la realidad designada bajo el nombre de pecado original partiendo de la libertad del adulto que en el pecado personal *lleva a plenitud* lo que ya está implícito en él por razón de su descendencia de una humanidad pecadora.

2. *Pecado original y concupiscencia.*

La relación entre pecado original y concupiscencia no es menos importante para determinar el lugar de la doctrina del pecado original. En el primer concilio de Trento, el cardenal Pole, legado del Papa, declaró: "Nos es más fácil sentir en nosotros mismos la realidad del pecado original que expresarla en palabras" (Cfr. P. Smulders op. cit. p. 212). Es sorprendente observar que, en este aspecto, la vida religiosa práctica sabe aparentemente más que la teología científica, pues la ascesis es consciente de los continuos ataques que incluso el cristiano sufre de

parte del mundo pecador y sabe que el pecado original no cae fuera de toda experiencia y que el mundo pecador no deja de ser una tentación ni siquiera cuando el hombre ha sido llamado de este mundo a la Iglesia, porque recorre aún los caminos de lo terreno.

Pero estas ideas no implican una equiparación de pecado original y concupiscencia. Si el pecado original no se considera solamente como una carencia estática de la gracia santificante, sino que se le considera, en cuanto carencia de la gracia, como una inclinación dinámica del hombre hacia el ejercicio del pecado, de un pecado que es inevitable mientras el hombre, sin haber recibido el bautismo, siga perteneciendo al mundo pecador; si, además, se considera la concupiscencia como un elemento del pecado original (opinión ésta que encuentra sostenedores ya en la tradición), deja de existir entre la doctrina del pecado original y la experiencia cristiana de fe ese abismo que degrada el ser de la culpa original convirtiéndola en una realidad sin significado existencial alguno, porque el cristiano ha dejado ya el pecado original "a sus espaldas". Una razón más para demostrar que el lugar de la doctrina del pecado original ha de ser la libertad del hombre adulto, la libertad que, determinada ya por "el mundo", debe tomar una decisión

frente a los condicionamientos históricos y decidirse por el mundo o por la muerte en Cristo. Si, además, se cae en la cuenta de que el hombre, por sus pecados personales, puede aumentar la carencia de gracia, la separación de Dios y el mundo que está en curso desde el comienzo de la historia de la humanidad (idea ésta muy familiar a San Agustín), será posible que la teología del pecado original llegue a adquirir un significado cercano a la vida, que no puede tener mientras parta ante todo de la pecaminosidad de los niños.

Conclusión.

En este documento es imposible desarrollar una teología del pecado original detallada y bien fundamentada. No hace falta ser profeta para aventurar que la teología debe aún esforzarse por fundamentar y desplegar estos comienzos. Aunque el camino iniciado por algunos conduzca a un callejón sin salida, quien conoce la historia de la teología no se sorprende. Los esfuerzos y la tendencia de los teólogos de hoy a propósito de la doctrina del pecado original, no sólo se mantienen fieles a las verdades reveladas de la Iglesia católica sino que, además, ofrecen aliento y esperanza. Evitemos acabar con ambos.

EL DIALOGO TEOLOGICO

SEGUN TILlich

Luis Fernando García Vianca

Una de las preguntas que se hace continuamente el cristiano del siglo XX es si el cristianismo puede ser aún predicado a los hombres de nuestro tiempo, si en realidad el evangelio, que todos los cristianos creemos, "poder de Dios para salvar a todo el que cree" (Rom. 1,16), al ser transmitido y predicado hoy por la Iglesia, en su función de presencializadora de la Palabra, muestra la profunda relación existencial que existe entre el mensaje de Cristo muerto y resucitado y la totalidad de la vida del hombre. Quizá la ciencia teológica que predominaba hasta hace poco tiempo en nuestros centros de estudio hacía más difícil, por su carácter preferentemente cosista, presentar a los hombres de nuestro tiempo, los valores de plenitud y de respuesta que los misterios cristianos proporcionaban al hombre. Pocos eran los que estaban capacitados para "pasar de un saber a la entrega de un mensaje profético a los hombres" ⁽¹⁾. Sin embargo, podemos decir que este problema de la transmisión del mensaje ha sido el centro de atención de los grandes teólogos protestantes de nuestro siglo. Karl Barth, que ha sido en cierta medida el padre de la restauración teológica evangélica después del árido período de la teología liberal que había totalmente destruido las dos categorías

esenciales de la revelación cristiana: el misterio y la historia, inicia su dogmática como una crítica y una evaluación de la predicación eclesial. Y este punto de vista, desde perspectivas a veces radicalmente distintas, es mantenido por Bultmann, Bonhoeffer, Tillich, etc... Nuestra atención en este artículo va a dirigirse preferentemente al pensamiento de éste último.

Cuando uno se acerca a la obra de Paul Tillich, especialmente a su "Systematic Theology" ⁽²⁾, lo que más llama la atención es su profunda intencionalidad sistemática. En el prefacio de su obra, anteriormente citada, él mismo afirma su imposibilidad de pensar teológicamente de otra manera que no sea sistemática. Aquí existe indudablemente una relación, que es meramente externa ya que se trata de dos teólogos de talentos muy distintos, entre Barth y Tillich. Quizá la teología de nuestro tiempo, debido al rechazo de la sistematización de los manuales teológicos del pasado, ha olvidado a veces este valor de la ordenación del dato revelado según su mismo principio interno de inteligibilidad que nos viene dado por la fe. Pero hay otra característica de la teología de Paul Tillich que parece también estar en contra de determinadas corrientes de la teología actual. Se trata de la es-

trecha y profunda relación que establece entre filosofía y teología. Es conocido a este respecto su actitud frente al problema de Dios: "Contra Pascal digo: el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y el Dios de los filósofos es el mismo Dios" (3). Así, el Dios que está en la última pregunta del ser, el Dios de los filósofos, y el Dios que se nos revela a lo largo de la historia de la salvación manifestándose plenamente al hombre en Jesucristo (en la medida en que el hombre peregrinante puede conocer a Dios), el Dios de los teólogos, son el mismo Dios. Para Tillich la única filosofía que es digna de ese nombre es la filosofía ontológica, es decir, la filosofía que se pregunta sobre el ser como fundamento último de la realidad, y este fundamento es Dios. Bien es verdad que Tillich se apresura a afirmar, para salir al paso de las críticas que ha recibido por parte de Barth, que entre el creador y la criatura existe una distancia infinita, y que la respuesta plena y totalmente clara sobre Dios le vendrá dada por la revelación. Así la revelación de Jesucristo es la manifestación del fundamento del ser cuya potencia de transformación permite al hombre alcanzar la salvación.

Pero el diálogo que defiende y propugna Paul Tillich llega más allá del simple diálogo fraterno de la filosofía y la teología. En realidad, su sistema es básicamente una teología dialógica, una teología que él llama apologética, una teología "respondiente" (*answering theology*) (4). Todo sistema teológico, dice Tillich, tiene que satisfacer dos necesidades básicas: la afirmación de la verdad del mensaje cristiano y la interpretación de esta verdad por cada generación en función de su situación (que es la totalidad de la interpretación creadora del hombre en un período determinado). Así el valor de esta teología apologética está en responder a las preguntas implicadas en la situación que vivimos con el poder del mensaje eterno. Llegado a este punto Tillich muestra las opciones que tiene ante sí el teólogo. O bien adopta una actitud de "diástasis" (separación) entre el mensaje y la situación, o bien adopta una actitud (como hace Tillich) de diálogo y de síntesis entre el *kerigma* y la situación existencial del hombre. Este método de unificación de mensaje y situación es lo que él llama método de correlación (*method of correlation*) (5). El método de correlación explica el contenido de la fe cristiana a través de las cues-

tiones existenciales, y las respuestas de la teología en mutua interdependencia. En efecto, las respuestas implicadas en el acontecimiento salvífico están llenas de sentido sólo si están en relación con las preguntas concernientes a la totalidad de nuestra existencia, con las preguntas existenciales. Para usar este método de correlación la teología toma como punto de partida el análisis de la situación humana para pasar a demostrar posteriormente que los misterios cristianos son las respuestas a las preguntas existenciales de la situación: "Los hombres deben sentir que los símbolos cristianos no son absurdos inaceptables para el espíritu incrédulo de nuestro tiempo, sino que se dirigen a lo que es exclusivamente del dominio de nuestro interés último, a saber: el fundamento y la significación de nuestra existencia y de la existencia en general" (6).

Esta actitud dialógica de Tillich encuentra eco en la teología fundamental, tal y como es concebida por la teología católica actual. En realidad cuando hablamos de diálogo en nuestro tiempo, lo solemos hacer en múltiples sentidos. En primer lugar entendemos por diálogo un adaptar nuestro lenguaje y nuestro vocabulario a los conceptos de nuestro tiempo y del auditorio que va a recibir la Palabra de Dios. En el Nuevo Testamento tenemos dos ejemplos muy claros de esta intención de diálogo, entendido en el sentido de diálogo, en el discurso de Esteban ante el sanedrín (Act. capítulo 7) y en el discurso de Pablo en el Areópago ateniense (Act. 17, 22-31). Tanto en uno como en otro vemos esta intención de adaptar el mensaje a los oyentes, judíos en el primero y griegos en el segundo. Sin embargo, en esta primera concepción del diálogo nos encontramos ante algo que es verdaderamente irreductible: el núcleo de la misión de la Iglesia, el mensaje de Jesucristo como Salvador y Redentor, no puede ser puesto a libre discusión por la Iglesia, sino, en última instancia, no puede ser más que predicado y ofrecido así a la decisión de creer.

Pero cuando hablamos de diálogo debemos sobrepasar este primer aspecto externo de la adaptación de nuestros medios de expresión (que tiene indudablemente su importancia) para llegar a una concepción del diálogo más profunda. No hay ninguna duda de que el mensaje cristiano y la existencia humana están en una íntima relación. Esta

encuentra en aquél su plenitud y las respuestas a muchos de sus interrogantes. El hombre realiza en la fe su verdadera existencia, encuentra en ella el sentido total a su vida. Sin embargo el cristiano difícilmente puede mostrar este carácter de respuesta del mensaje cristiano si él mismo no ha padecido las cuestiones de la existencia humana como cuestión, en toda su acuciante necesidad. Vemos, pues, cómo el diálogo, en este su segundo sentido, se transforma en un entrar en la profundidad de las preguntas de los hombres, en un participar en la totalidad de la pasión humana. Es lo que nos dice San Pablo en 1 Cor 9,22: "hacerse todo para todos". Henri Bouillard, en un artículo sobre la experiencia humana como punto de partida de la teología fundamental, se ha expresado en términos muy similares a los que utiliza Tillich, y aunque las diferencias teológicas entre uno y otro son muy sensibles, se puede apreciar un interés y un deseo común de diálogo con la realidad de los hombres y sus problemas.

La teología fundamental agrupa dos disciplinas distintas por su método y por su objeto: la apologetica y el tratado de los lugares teológicos. La primera estudiará la justificación racional de la fe y es la que puede llamarse, "stricto sensu", teología fundamental. Según Bouillard esta parte de la teología debe tomar como punto de partida la experiencia humana. Porque "la revelación de Dios no tendría ningún sentido para nosotros si no fuera también revelación del sentido de nuestra existencia. Para que los signos de la revelación sean comprendidos como tales es preciso que el sujeto se dé cuenta de que existe una relación intrínseca entre el misterio que se supone manifestado en ellos y nuestra propia existencia. Es preciso que el sujeto entrevea al menos lo que la fe cristiana aporta a la plena realización de su destino" (8). Fácilmente se aprecia la similitud de perspectiva e incluso de lenguaje entre Tillich y

Bouillard. Quizá la diferencia más sensible está en que lo que para Tillich es todo el ámbito de la teología (en realidad Tillich reduce la teología a la apologetica o, más bien, estudia los grandes temas de la teología: Revelación, Dios, Cristo, Espíritu e Iglesia, bajo un punto de vista apologetico), para Bouillard es simplemente el tratado introductorio al ciclo de la teología dogmática y moral.

Esta perspectiva existencial del tratado de la credibilidad de la fe puede parecer simplemente una concesión, quizá incluso sentida, al pensamiento actual, quedando el núcleo de la teología a salvo de esta profundización existencial. No se realiza la transformación total de la teología en antropología, como quiere p. e. John A. T. Robinson al destacar lo acertado del pensamiento de Feuerbach sobre Dios (9). Creemos, sin embargo, que la perspectiva kerigmática en los tratados teológicos está siendo cada vez más acentuada (10). Pero, y esto es verdaderamente importante, la Iglesia no puede reducir la fe exclusivamente a una antropología a la que se le añadirían algunas inclusiones "sobrenaturales". La Iglesia es fundamentalmente testigo, portadora y presencializadora del misterio inefable de Dios manifestado en Jesucristo. La Iglesia dice con San Pablo: "se me ha dado conocer el misterio" (Ef. 3,3), misterio que se ha hecho manifiesto a través de la "economía de la gracia de Dios" (Ef. 3,2).

Esta nuclearización "teológica" de la teología es algo que la Iglesia no puede escamotear, porque forma parte del patrimonio revelado. Pero no olvidemos que este Dios, absolutamente trascendente, es, a su vez, la "respuesta a la cuestión implicada en la finitud del hombre" (11). La perspectiva existencial está incrustada en el mismo núcleo del tratado de Dios. El diálogo que Dios establece con el hombre en la revelación se prolonga en la reflexión sistemática sobre ésta.

1. CONGAR, Y. — "La foi et la théologie". Pág. 188.
2. TILlich, P. — "Systematic Theology". Citaremos la obra compuesta de varios volúmenes con números romanos.
3. TILlich, P. — "Religion biblique et ontologie", pág. 53. Parecería que esta respuesta es la misma de Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, Santo Tomás representa una postura intermedia entre Pascal y Tillich. Utilizando la formulación pascaliana el pensamiento de Santo Tomás se podría expresar de la siguiente manera: El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y el Dios de los filósofos son la misma realidad pero bajo dos
4. TILlich, P. — "Systematic Theology". I, págs. 6 - 8.

formalidades distintas.

5. TILlich, P. — "Systematic Theology". I, págs. 59 - 66.
6. TILlich, P. — "Theology of culture". pág. 50.
7. BOUILLARD, H. — "La experiencia humana y el punto de partida de la teología fundamental". Concilium Nº 6. págs. 84 - 96.
8. BOUILLARD, H. — a. c. págs. 91 - 92.
9. ROBINSON, J. A. T. — "Honest to God". págs. 50 - 57.
10. Y no solamente como hacían aquellos viejos manuales teológicos que añadían al final de las tesis un "corollarium pietatis", sino como algo que forma parte del "intellectus fidei".
11. TILlich, P. — "Systematic Theology". I, pág. 211.

ENGENDRADO, NO CREADO

(reflexión)

I

Mario Kaplún

La Trinidad no es fácil de explicar

Las "Reflexiones" de este año de PERSPECTIVAS DE DIALOGO se han propuesto explorar en la realidad de Dios, en lo que de EL sabemos y conocemos, en lo que EL nos ha ido revelando de sí mismo.

Ya se ha visto en los precedentes artículos de J. L. Segundo, que en los primeros siglos del cristianismo, aparecieron *falsas nociones de Dios*; ideas equivocadas, erróneas, algunas de ellas incluso heréticas. Y es útil conocer esos errores, esas herejías, porque saber cómo *no es* Dios, cómo no debemos pensar a Dios, ayuda a comprender mejor cómo *es* realmente Dios, vivir más profundamente su realidad.

Sabemos que Dios es Trinidad; que Dios es Padre, es Hijo y es Espíritu Santo. Y al igual que los Evangelios, la Iglesia, desde el mismo día en que nació, ha estado siempre afirmando la existencia del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Entonces, *¿cómo y por qué las doctrinas erradas*, las doctrinas que, de uno u otro modo, venían a negar la Trinidad?

Entre otras cosas, porque la Iglesia todavía no había sentido la necesidad de precisar los enun-

ciados de la Revelación. Las Escrituras no daban definiciones precisas ni entraban en explicaciones teológicas; se limitan a revelar la existencia del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y a describir lo que realmente importaba, o sea *la acción de cada una de las personas divinas en nosotros*; pero dejaban una cantidad de preguntas sin contestar. Por ejemplo: ¿cómo Dios puede ser a la vez, al mismo tiempo, Padre, Hijo y Espíritu Santo? ¿Cómo, por una parte se afirma que hay un solo Dios y por la otra se nos habla de tres? ¿De tres, qué? ¿Son tres dioses distintos? Pero entonces, ¿cómo se entiende la afirmación de que hay un solo, un único Dios? ¿Cómo puede explicarse el misterio de un Dios que es uno y es tres al mismo tiempo? Las Escrituras nada aclaran al respecto; ni siquiera se encuentra en ellas la palabra "Trinidad", que la Iglesia recién adoptó y empezó a usar varios siglos después de Cristo.

Todo hace pensar que esas preguntas no inquietaban ni perturbaban a los primeros cristianos, acostumbrados a vivir la fe sobre todo como revelación, como una relación personal de amor. Pero cuando el cristianismo llega al mundo grecorromano, la cosa cambia, El mundo helénico es más

intelectual, más lógico, más filosófico, más especulativo. Hace preguntas. Exige explicaciones.

Y ciertamente, el misterio de la Trinidad no es fácil de explicar. Si se carga el acento en la existencia de las Tres Personas, se puede caer fácilmente en *triteísmo*, es decir, afirmar que hay tres dioses. Si, en cambio, se acentúa exageradamente la unidad divina, se puede caer en el error del *modalismo*; negar las tres personas, decir que son solamente tres modos, tres formas, tres apariencias, tres aspectos del mismo Dios. (y entonces, se diluye la *Trinidad*, ya no hay tres personas) Aparte, la razón se resiste a concebir esa cosa extraña que es un Dios uno y tres a la vez; el pensamiento se confunde, tiene miedo de caer en el politeísmo, no ve conciliación posible entre el monoteísmo y la existencia de las tres personas divinas. Para escapar a la aparente contradicción, el pensamiento religioso ensaya, busca, intenta otras respuestas, otras explicaciones, otras soluciones.

Cristo, hijo adoptivo

En Roma, en el siglo II, empieza a abrirse camino una aparente vía de salida: afirmar que Cristo no es más que un hombre. Es el Hijo; pero no es Dios, sino sólo un hombre. Es Hijo por una predilección de Dios, que lo ha adoptado. Cristo no es, pues, hijo natural de Dios, sino hijo adoptivo, y Dios sólo es Padre por adopción. Por eso los técnicos de la teología, denominaron posteriormente a esta herejía *adopcionismo*. Según esta doctrina, Cristo no es el Verbo, la Palabra, el Logos que existió "antes de todos los siglos". Jesús es un mero hombre, un puro hombre nacido de una virgen y caracterizado por una vida sumamente piadosa. El Bautismo lo hizo Mesías, es decir, el Cristo (como se ve, esta doctrina vuelve a la concepción mesiánica hebrea, que describía al Mesías, al Cristo, como un hombre ungido, elevado, elegido por Dios, un hombre que ha recibido al Espíritu; pero hombre al fin).

Así se quería resolver el problema: el Hijo es divino por adopción, no por naturaleza. La naturaleza divina reside exclusivamente en Dios Padre. Por lo tanto, se puede afirmar tranquilamente la existencia de un solo Dios y al mismo tiempo, la existencia del Hijo.

El autor de esta explicación fue ciertamente condenado por el Papa Víctor, pero su doctrina siguió subsistiendo. Al punto que una variante de esa misma doctrina estaba todavía tan extendida a fines del siglo IV que fue la primera versión de cristianismo que conoció San Agustín.

En el siglo III, en Antioquía, otro maestro llamado Pablo de Samosata insiste en la explicación adopcionista. Según Pablo de Samosata, Dios, por su Verbo, vino a habitar en el hombre llamado Jesús de una manera singular. Habitó en él como en un templo, por lo cual Jesús fue ornado de una cierta dignidad divina: es Hijo adoptivo. Incluso goza de ciertos poderes divinos, como el de hacer milagros o el de juzgar a los hombres el Día del Juicio. Pero ciertamente no es el Verbo. El Verbo no es persona: no es más que un atributo de Dios, una cualidad, un poder, un órgano de Dios. Dios es uno, en Él no hay ni puede haber personas. Dios no es Trinidad.

Como se ve, el adopcionismo, igual que el modalismo del que es contemporáneo, nace de la intención loable de garantizar, de preservar, el monoteísmo. Pero ya se ve a qué precio lo garantiza. Y los cristianos de aquel tiempo no tenían mucho para elegir. Estaban los que no se inquietaban por buscar explicaciones; pero ni bien se quería buscar una explicación, no había más que dos: o la modalista o la adopcionista. Otra forma de conciliar la unidad de Dios y la existencia de un Padre, un Hijo y un Espíritu, no se concebía. Había Papas y Obispos que, instintivamente, rechazaban las dos, que declaraban su no aceptación ni de la una ni de la otra; pero no tenían ninguna otra que oponerles. Las Escrituras no contenían una respuesta precisa al problema.

Dios, pero menos

La dificultad se ve muy claro, en los escritores cristianos de aquella época que se dedicaban a combatir el paganismo y a tratar de convertir a los paganos al cristianismo: los apologistas (esto es, los que hacían la apología del cristianismo). Para ellos, la dificultad era real y hay que comprender que a veces hayan caído en afirmaciones un tanto ambiguas. Tal el caso del apologista griego Orígenes, del que hoy todavía los teólogos

discuten si se le puede considerar como ortodoxo o no.

En su esfuerzo por explicar la fe cristiana a los paganos, los apologistas estaban preocupados sobre todo por acentuar muy vigorosamente su monoteísmo: querían prevenir el peligro de que esos pueblos, con su propensión al politeísmo, en seguida hicieran del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, tres dioses. De ahí que para Orígenes, la Trinidad fuera un estorbo que no sabía como ensamblar. Por ejemplo, habla muchas veces del Hijo como de un Dios de segundo orden. El Hijo es Dios, pero no es Dios como el Padre; es *inferior al Padre*. Se ha llamado a esta corriente *subordinacionista*, porque pone a la segunda persona de la Trinidad en una categoría inferior, de subordinado con respecto al superior. El "Dios-Dios" es el Padre; Cristo también es Dios, pero menos; es Dios, pero no tanto. A diferencia de los adopcionistas, los subordinacionistas proclaman que Cristo es el Verbo que existió antes de todos los siglos; pero ese Verbo es un segundo Dios, creado por el Padre. Y aquí está la trampa. Porque si es creado por el Padre, el Hijo, el Verbo, es creatura; un Dios a medias, un Dios satélite; un astro sin luz propia, que sólo recibe su divinidad de reflejo. Nuevamente, para salvar el monoteísmo, se oscurece la significación divina de Cristo. Nuevamente, en Dios no hay realmente trinidad.

Orígenes insiste mucho en que el Hijo es el instrumento de la voluntad del Padre que ha venido a ejecutar sus órdenes. En lo cual, en un sentido tiene razón; Cristo repite que no ha venido a hacer su voluntad, sino la del Padre que lo ha enviado. Pero lo que en Cristo es libre sometimiento, voluntaria entrega, Orígenes lo convierte en una relación de dependencia sustancial: habla de Cristo como de segundo Dios. Cristo no tenía más remedio que someterse al Padre, porque es de naturaleza inferior, subordinado.

Orígenes encontraba en los Evangelios muchos pasajes en los cuales apoyar su concepción. Cristo dice: "Mi padre es mayor que yo". Lo cual aplicado a la persona de Cristo es verdadero; pero aplicado a la esencia de Cristo, es falso. Orígenes confunde la relación de dependencia filial de un Hijo con respecto a su Padre, con la relación de subordinación de un ser de naturaleza inferior con

respecto a otro ser de naturaleza superior. Dios, al engendrar al Hijo, le ha escatimado divinidad, no se la ha transmitido toda, no se la ha comunicado toda. Lo ha hecho inferior, subordinado. Sólo el Padre es plenamente Dios.

¿Por qué nos sublevamos instintivamente contra esta doctrina? ¿No será porque si Cristo es inferior, somos nosotros mismos, los hombres, los que resultamos perdiendo? Pero de eso hablaremos más extensamente en la segunda parte de esta reflexión.

En casi todos los apologistas advertimos la misma dificultad, la misma confusión, que dejará la puerta abierta para desviaciones posteriores. Así, uno dice: "Al Verbo *después de Dios* adoramos y amamos". Otro, Justino, enseña: "El Verbo está constituido *debajo* del Dios creador".

Hay que comprender su dificultad. La doctrina del magisterio de la Iglesia todavía no estaba elaborada ni formulada y mucho menos en este punto tan arduo. La Iglesia sólo ofrecía las simples afirmaciones del primitivo Credo o símbolo de la fe (*símbolo* es el conjunto de verdades de la fe, es decir, el Credo). Y el símbolo o Credo de esa época decía tan sólo: "*Creo en el Padre, el Todopoderoso, y en Jesucristo nuestro Redentor y en el Espíritu Santo, el Consolador; en la Santa Iglesia y en el perdón de los pecados*". Nada más. La confesión de fe hablaba pues, de las tres personas divinas consideradas en su relación de amor con nosotros, los hombres; en su acción sobre nosotros que era lo fundamental, lo que realmente importaba, el contenido esencial de la Revelación —el Creador, el Redentor y el Consolador—; pero sin precisar en absoluto el ser propio de las tres personas. Y cuando había que superar esas simples afirmaciones del símbolo para explicar el cristianismo a los que no lo conocían, no se veía el modo de conciliar unidad y trinidad.

Además, los apologistas escribían para los paganos (y era necesario que lo hicieran, aun corriendo riesgos; si no intentaban el diálogo con los paganos, el cristianismo no se universalizaba, quedaba reducido a ser una secta judía); y, para ser entendidos, tenían que usar sus palabras, sus conceptos, sus categorías, con lo cual insensiblemente se deslizaban en las mismas concepciones que trataban de extirpar. Sobre todo, estos autores no podían substraerse a la influencia de la filosofía

griega, que intentaban absorber, anexarse, atraerse. Soñaban con una síntesis en que todo el mundo conceptual de la filosofía griega pudiera ser absorbido y sometido por el cristianismo. En la cultura griega, los apologistas encontraban un monoteísmo. Los filósofos griegos —Aristóteles, Platón— habían superado el politeísmo y habían concebido la idea de un solo Dios. Pero el Dios único de los filósofos griegos era radicalmente distinto del Dios de la revelación judeo-cristiana e inconciliable con la existencia de la Trinidad. Y la debilidad de los apologistas consistía en que, para explicar el monoteísmo a los paganos, echaban mano a la concepción de Dios propia de los filósofos griegos, alejándose y desviándose de las fuentes de la revelación.

Lo que creía la Iglesia

Es interesante observar que, mientras en el plano especulativo se iban deslizado estas concepciones erróneas, la Iglesia toda seguía guardando una inquebrantable fidelidad a la Trinidad, aunque aún no la hubiera explicitado y aunque todavía ni siquiera la llamara Trinidad.

¿Qué decía y enseñaba la Iglesia en el mismo momento en que se gestaban estos errores? Ya hemos visto cuál era el símbolo, el Credo que se rezaba: firmemente sustentado en la existencia de las tres personas divinas. Otro tanto sucedía en la liturgia; en el rito bautismal, por ejemplo. El bautismo era conferido en el nombre del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y a la triple invocación correspondían tres abluciones o inmersiones, para subrayar aun más la fórmula trinitaria. Y al catecúmeno al que se le administraba el bautismo se le preguntaba: ¿Crees en el Padre? ¿Crees en el Hijo? ¿Crees en el Espíritu Santo? Al margen de las polémicas, ajeno a todas las controversias, el rito bautismal seguía afirmando la existencia de las tres personas divinas, la revelación del Amor. Y todos los heréticos, modalistas o adopcionistas, bautizaban en sus iglesias con esta misma fórmula trinitaria y con la triple inmersión, que eran universales.

Otro tanto podemos ver en las oraciones más antiguas de la Iglesia. Así por ejemplo, en el hermoso Himno Vespertino u oración de la tarde, que, se cree, data del siglo II: *"Alegre luz de la*

Gloria santa e inmortal del Padre, santo y bienaventurado Jesucristo, llegados a la hora de la puesta del sol y viendo aparecer el astro de la tarde, cantamos al Padre, al Hijo y al Santo Espíritu de Dios. Tú eres digno en todo tiempo de ser cantado por voces santas, Hijo de Dios que das la vida. Amén". No puede caber la menor sombra de duda de que aquí se está afirmando la divinidad del Hijo, la Luz de Luz, aunque no se explique como se lo compagina con la existencia de un Dios único.

Tenemos asimismo el testimonio de los mártires, testigos por excelencia de la fe cristiana. Por ejemplo, existen las actas del martirio de San Peonio, que declara a su juez:

—Adoro a Dios Todopoderoso que hemos conocido por su Verbo. El juez pregunta entonces:

—¿El Verbo? ¿Y ése, quién es? ¿Otro dios?

—No, es *lo mismo* —responde Peonio.

Pero cuando los papas tienen que enfrentar las herejías, se advierte, al mismo tiempo que la firmeza de su fe, la dificultad, la confusión que experimentan para expresarse, la falta de conceptos, de palabras, de categorías. Los dos papas que se sucedieron a comienzos del siglo III, enfrentados a la vez al modalismo en auge y al subordinacionismo que empezaba a cundir, condenan a ambas doctrinas y hablan de uno que son dos; pero no pueden decir dos *qué*; hablan de dos que son una sola "cosa". No hallan otra palabra que "cosa" para expresar la unidad, la condición de idénticos del Padre y el Hijo.

Tenemos, pues, por un lado errores, especulaciones, herejías y por el otro, a una Iglesia que está viviendo su relación de amor con el Padre y con el Hijo de una manera intensa, vital, existencial, profundamente enraizada en la Revelación, en los Evangelios. Si no fuera por los errores en que cayeron los expositores, esta fe existencial habría bastado; pero en el ansia de explicar, de presentar una construcción lógica, se hicieron formulaciones falsas que hicieron necesaria, para extirparlas, una definición dogmática más clara y más precisa. Necesidad que se hizo imperiosa cuando la Iglesia se vio enfrentada a una herejía de gran poder de penetración que brotó con impetuosa fuerza a comienzos del siglo IV: el arrianismo. Para responder a la herejía arriana y condenarla, la Iglesia se vio obligada a

meditar y elaborar una definición teológica precisa de Dios-Trinidad.

El desafío arriano.

Arrio era un sacerdote de Alejandría, muy empapado de filosofía griega, que reunía todas las condiciones para imponer una doctrina. Con él, el subordinacionismo encontró su gran líder. Se lo describe como un hombre grave, serio, ascético, afecto a las mortificaciones, tenaz, dialéctico, de palabra suave e insinuante y muy estimado por las vírgenes de Alejandría. Rápidamente sus enseñanzas construidas con la lógica rigurosa y sólida de los griegos, ganan partidarios y adeptos por todas partes, entre el clero y los fieles. Arrio se convierte en el conductor de un gran movimiento religioso de masas. Choca con su obispo, Alejandro, uno de los cristianos más lúcidos de su tiempo, quien en seguida detecta la herejía y le exige una retractación, orden que Arrio no acata. Entonces el obispo excomulga a Arrio, lo hace condenar por un pequeño concilio regional, lo exilia. Pero Arrio cuenta con amigos poderosos en el gobierno (no olvidemos que nos hallamos en la época del emperador Constantino, que ha oficializado al cristianismo como religión del Imperio: el poder temporal, político, empieza a adquirir peso en lo religioso); es muy admirado, son muchos los que creen que está en la verdad, que es un santo, un iluminado, que su obispo lo persigue por envidia: y cuando Arrio contraataca afirmando que el verdadero hereje, el que está en el error, es Alejandro, son muchos a creerlo apasionadamente. Se crean dos partidos y se arma una enconada lucha de polémicas, de intrigas, etc.

Al emperador Constantino todo esto le preocupa políticamente. El ha instaurado al cristianismo como religión oficial del Imperio justamente para contar con un instrumento religioso de unificación política. Si eligió el cristianismo fue precisamente porque veía que era la religión más unida, más compacta. Y de pronto se encuentra con que también en el cristianismo ha surgido una fisura, que hay dos sectas, dos bandos. A Constantino lo tiene sin cuidado quién de los dos tiene razón. Lo único que le interesa es que se reconcilien y restablezca la paz dentro de la Iglesia. Trata de llegar a un

arreglo diplomático por la vía de que ambas partes hagan concesiones recíprocas; pero cuando empieza las negociaciones abordando en primer lugar al obispo Alejandro, se encuentra con una negativa tajante: no se puede transar con la herejía. Aconsejado por gente experta, Constantino convoca entonces al concilio de Nicea, siempre con el propósito de que de allí surja una fórmula transaccional que deje contentos a todos.

Ya era una situación nueva, desusada, que el Emperador convocase a un Concilio de la Iglesia. El cristianismo estaba haciendo sus primeras experiencias de religión oficial y de lo que ello significaba como ingerencia del poder político en asuntos de la Iglesia.

Hubo otra novedad: fue un Concilio de superlujo. Constantino hizo tratar a los obispos a cuerpo de rey y dispuso un despliegue y un boato impresionantes; tanto que, según cronistas de la época, la población de Nicea se escandalizó de ver semejante derroche. De Iglesia de los pobres, de Iglesia perseguida, el cristianismo pasaba a ser organismo oficial privilegiado.

Con ese despliegue, Constantino probablemente perseguía dos cosas: por un lado ablandar, halagar a los obispos, ponerlos en disposición complaciente para transar; y por el otro hacerles ver que ahora eran altos funcionarios imperiales, pontífices del Estado con grandes privilegios pero al mismo tiempo con la obligación de actuar de acuerdo con los "sagrados" intereses del Imperio.

Sin embargo, como vamos a ver, por esa primera vez al menos, la cosa no salió como Constantino quería.

¿Cuáles son las dos corrientes que van a enfrentarse en el Concilio de Nicea? ¿Cuáles son las enseñanzas de Arrio? ¿Cuál es su doctrina?

En primer lugar, Arrio, que —no lo olvidemos— era alejandrino y por lo tanto, muy influenciado por la filosofía griega, afirma un Dios único, el Padre solo, eterno, absoluto. No puede comunicar su ser, su substancia, ni siquiera por generación. Dios no es cuerpo y, por lo tanto, no puede ser compuesto, divisible. Dios no puede engendrar un hijo. Arrio rechaza incluso las expresiones tradicionales del cristianismo que se puedan entender como alusiones a un engendramiento, tales como "luz de luz" o "vida de vida".

Todo lo que está fuera del Dios único ha sido

creado por El de la nada. Dios ha querido producir el mundo: y para hacer esto creó previamente, para ser el instrumento de la creación un intermediario, aquel que llamamos el Verbo. El Verbo es antes que todas las creaturas propiamente dichas, antes del tiempo. Pero no es eterno, porque no ha existido siempre: hubo un momento de la duración en que él no era, en que pasó del no ser al ser. El Verbo es creado y no engendrado de la substancia de Dios. Por consiguiente, el Verbo es creatura; no es hijo natural sino adoptivo de Dios. No es verdaderamente Dios. Es ajeno y diferente, distinto en todo a la substancia del Padre.

Por lo tanto, el Verbo está sometido a Dios; por naturaleza es mutable, es decir, sometido a cambios, y falible. No es una creatura como los hombres; es una creatura perfecta. Pero es creatura. Al encarnarse, tomó un cuerpo sin alma, en la que ocupó, tomó, el lugar del alma.

Como se ve en Arrio toma forma ya definitivamente herética el subordinacionismo que se había insinuado en forma más velada en los apologistas: el Hijo inferior al Padre. El Hijo no es Dios como el Padre, el Hijo es creatura. No hay ni puede haber personas, no hay ni puede haber verdadera trinidad en Dios.

Arrio no había inventado nada nuevo; pero había convertido en "movimiento popular" lo que hasta entonces habían sido corrientes difusas. Y ello, gracias a su personalidad: un "santo", un iluminado, hombre capaz de largos ayunos, de grandes mortificaciones. Su doctrina atraía por su persona y porque aparecía como la doctrina de la pureza, de la santidad, del desprecio por lo temporal, por lo carnal: el Hijo, que se había encarnado, que se había hecho hombre, que se había manchado tomando un cuerpo de hombre, no podía ser Dios como el Padre, que es incorpóreo, que es intemporal, que es puro.

¿Y qué ideas oponía a las de Arrio, Alejandro su principal contendor? El obispo en sus epístolas afirma la eternidad del Hijo, su semejanza al Padre en substancia, su eternidad. Si el Hijo no fuera eterno, Dios hubiera estado en algún momento sin Verbo, sin Logos, sin sabiduría, lo que es inadmisibles. El Hijo no es de la naturaleza de las cosas hechas y creadas. No hubo un momento en que él no existió. El Padre ha sido siempre Padre; el Hijo y El son inseparables. La filiación

del Hijo, la condición de Hijo, es verdadera, no adoptiva.

Sin embargo, son distintos. El Padre no es engendrado y el Hijo sí y sólo en esto el Hijo es inferior al Padre. *Es engendrado, pero no creatura.*

La respuesta de Nicea

En el año 325 asistimos al enfrentamiento de ambas concepciones en el concilio de Nicea. Donde, por cierto, a Constantino le fallaron los cálculos. Hubo discusión ardiente, encarnizada, intensa: nada de concesiones mutuas. Ante la sólida argumentación del patriarca Alejandro y sobre todo la de su joven secretario, el diácono Atanasio, que fue el gran teólogo del Concilio niceano, la mayoría de los obispos condenó radicalmente la doctrina de Arrio y proclamó el símbolo de Nicea. Un símbolo que nos es familiar, porque en él se basa el Credo que hasta hoy decimos en la misa.

Este símbolo comienza diciendo: "*Creemos en un solo Dios*"; esto es, comienza profesando el monoteísmo estricto. "*Creemos en un solo Dios, Padre, el Todopoderoso, creador de todas las cosas visibles e invisibles, y en el solo Señor Jesús Cristo, Hijo de Dios* (como se ve se prefirió la palabra "Hijo" a la palabra "Verbo", "Logos", mas filosófica, más griega. Hijo dice filiación, es la expresión más evangélica) *engendrado por Dios Padre antes de todos los siglos* (con lo cual se afirmaba su eternidad, su existencia desde siempre) *unigénito, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero* (aquí ya no puede haber duda sobre la condición divina del Hijo: el Hijo es tan Dios como el Padre) *engendrado, no creado* (no creado, no hecho; palabras decisivas que suprimen toda ambigüedad en cuanto a la manera en que el Hijo recibe el ser: el Hijo no es creatura) *de la misma esencia del Padre* (la traducción española dice "de la misma naturaleza del Padre", pero la palabra griega "usia" empleada por el concilio de Nicea se traduce mejor por esencia, sustancia. Como todos saben, en la traducción latina se dijo "consustancialis Patris", consubstancial con el Padre. Lo que proclamó el Concilio, siguiendo en esto a Atanasio, es que el Hijo tiene la misma esencia, la misma sustancia, el mismo ser íntimo del Padre. No sólo ya una esencia muy semejante, como sostenía el obispo Alejandro en sus epístolas, sino

una sustancia idéntica). Luego prosigue el Credo hablando del Hijo: *"por medio del cual ha sido creado todo lo que es, que por amor al hombre y para realizar nuestra salvación ha descendido y se ha hecho carne y hombre, ha sufrido y ha resucitado el tercer día, ha subido a los cielos y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. Y en el Espíritu Santo. Y punto. Como se ve, al Espíritu Santo apenas se lo menciona; toda la discusión con los arrianos se había centrado en el Hijo, en tanto la tercera persona divina no estaba en juego ni se había profundizado en ella. Fueron necesarios 50 años más para que, frente a herejías que cuestionaban la esencia del Espíritu Santo y su existencia propia como persona, el concilio de Constantinopla agregara la definición del Espíritu Santo que pasó a integrar el Credo que hasta hoy rezamos, completándose así el dogma trinitario.*

He aquí, pues, el dogma formulado: dos personas y una misma sustancia, una misma esencia.

Pero a la categórica condena, la herejía arriana siguió teniendo fuerza y predicamento, máxime porque gozaba de prestigio entre muchos personajes influyentes de las altas esferas, como se diría hoy. San Atanasio, el teólogo más relevante del Concilio, tuvo que librar toda su vida un recio combate contra el arrianismo, un recio combate que le costó muy caro, en que fue duramente perseguido por los arrianos; hecho obispo, fue despojado de su diócesis, desterrado, castigado.

El problema de la divinidad de Cristo siguió siendo objeto de recias polémicas. Quizá tenga su origen en aquellas contiendas, la expresión que aún subsiste hasta nuestros días cuando se suscita un conflicto muy encarnizado y se dice que "se armó la de Dios es Cristo"; aunque más propiamente debería decirse "se armó la de Cristo es Dios", que era lo que estaba en discusión. Tan apasionadas y vehementes eran esas discusiones, que San Gregorio de Nisa cuenta que no era posible cambiar dinero, ni comprar pan ni ir a tomar un baño sin verse enredado en discusiones sobre el problema de si se puede o no hablar de engendramiento en la Trinidad.

* * *

Expuesto así el proceso que nos proponíamos reseñar, cabe preguntarse qué era lo que aquellos cristianos de comienzo del siglo IV discutían con tanto ardor; por qué les apasionaba de tal modo el problema, aparentemente tan abstracto, de si el Hijo había sido engendrado o creado; qué más les daba una cosa que la otra.

El espacio disponible no nos permite adelantar hoy una respuesta; debemos remitir al lector a la segunda parte de nuestra reflexión, en la que intentaremos mostrar cómo, en aquella polémica acerca de la Trinidad de Dios, estaba en juego el mismo centro vital de nuestra existencia cristiana.

(Concluirá en el próximo número)

Documento de la Asamblea Pastoral de la Diócesis de Salto

La Asamblea del Pueblo de Dios de la Diócesis de Salto, reunida con la participación de sacerdotes, religiosos y laicos, declara que:

la MISION DE LA EVANGELIZACION de la Iglesia Diocesana de Salto, su amor y preocupación por el hombre que busca solución a todos sus problemas, tiene como última y fundamental motivación su fe sobrenatural y su amor a Dios, porque sólo a la luz de Cristo se esclarece el misterio del hombre. (G. S.).

Bajo esta luz, toda la obra divina en la historia de la salvación del Hombre, es una acción de promoción y de liberación que tiene como único móvil el Amor.

La Asamblea intenta considerar algunos aspectos prioritarios de esta misión a saber:

- la primacía de la Evangelización.
- las comunidades de base.
- la corresponsabilidad en el seno de la Iglesia.
- la pobreza de la misma.

I — EVANGELIZACION

I.1 — Existe una inmediata urgencia de evangelización en esta región litoral norte del Uruguay, porque se ha comprobado la existencia de una falta de Fe Viva, así como una defectuosa constitución de la sociedad.

La falta de Fe Viva obstaculiza el encuentro del hombre con Cristo, lo pone en peligro de aislarse en su egoísmo y le impide adquirir una conciencia plena de los valores humanos y divinos.

Esta crisis de la Fe se ha venido acentuando en la medida en que prevaleció, en la Iglesia, un enfoque de la pastoral que puso su énfasis en la tarea sacramentalizadora, no siempre debidamente acompañada por una evangelización adaptada al hombre concreto.

La defectuosa constitución de la sociedad desconoce, frecuentemente, los valores de la persona humana; produce limitaciones de la dignidad, de la libertad, de la justicia, aplicables al hombre concreto que es el objeto de la evangelización.

I.2 — La responsabilidad de ambas situaciones, recae, en cuanto a la crisis de fe en aquel enfoque de la pastoral que, en el cumplimiento de la tarea evangelizadora, no interpretando los signos de los tiempos, quedó descarnada de la realidad y de la sociedad humana en evolución.

En cuanto a la defectuosa organización temporal, la responsabilidad es compartida en grados obviamente diferentes

y con algunas excepciones, por los gobernantes, los intelectuales, los poderosos, el mismo pueblo; y en todas estas categorías, por los cristianos insertos en ellas.

Los gobernantes por no haber encontrado los caminos adecuados y por no haber impedido que el país cayera en la situación en que se encuentra; los intelectuales, por su falta de aporte positivo al quehacer humano; los poderosos, por su insensibilidad frente a las urgencias de las transformaciones requeridas por el mundo actual; el pueblo, por no haber tomado conciencia general de su situación y haberse amoldado y conformado, muchas veces, a la injusta situación a que está sometido; y, finalmente, los cristianos que por lo general se han conformado con una fe desencarnada, sin asumir su compromiso de servicio por el logro de la liberación y la justicia.

I.3 — La prioridad, pues, de una evangelización concientizadora, que libere, humanice y promueva al hombre, está impuesta por el predominio existente en la diócesis de este tipo humano y deberá sustentarse en la revalorización de una fe viva y del compromiso con la sociedad humana.

I.4 — La Misión de la Iglesia deberá ligarse al valor de la persona humana, en la cual se registra un divorcio claro entre principios y actitudes concretas de su vida y necesitará estar plenamente identificada con la realidad de la región, haciendo una constante evaluación de sus cambios.

La toma de conciencia de la realidad exige de la Iglesia de Salto un permanente esfuerzo por conocer y llegar al Hombre, que es el objeto de su misión salvadora; el cumplimiento de esta misión la deberá llevar directamente al compromiso total, cualquiera sea el sacrificio y la disponibilidad que imponga.

I.5 — Para hacer realidad esas exigencias entre otros objetivos, la Iglesia diocesana deberá tender a que la familia eficazmente sea formadora de personas, educadora en la fe y promotora del desarrollo (Conferencia de Medellín); en todos sus niveles, deberá promover los grupos de reflexión como instrumentos aptos para actualizar permanentemente el conocimiento de la realidad y aplicar su obligación de servicio y compromiso para con los más desposeídos; hacia éstos, precisamente, deberá dirigirse preferentemente la acción evangelizadora, no sólo por la necesidad de conocerlos en su vida, sino también para ayudarles a tomar conciencia de su propia misión, cooperando en su liberación y desarrollo.

I.6 — En estas condiciones, la Iglesia diocesana puede afirmar que la tarea de evangelización supone tres exigencias claras y permanentes para sacerdotes, religiosos y laicos

que la integran:

- a) una plena conciencia de la realidad de la Región;
- b) un compromiso activo para todos y en todo momento;
- c) la prioridad de una evangelización concientizadora, a cuyo servicio se oriente a la familia, se instrumente la Catequesis en todas sus formas y se utilicen los nuevos medios de comunicación social.

II — COMUNIDADES CRISTIANAS DE BASE

II.1 — Siendo el ideal del cristiano vivir su fe en una dimensión comunitaria, lo que resulta imposible de sentir vitalmente en la estructura actual de la Parroquia, en razón del excesivo número de cristianos que la integran y de la heterogeneidad de los mismos; debe reestructurarse la Parroquia en base a la multiplicación de pequeñas "comunidades cristianas", teniendo en cuenta los principios de la Conferencia de Medellín, (Pastoral de Conjunto, III, 1).

II.2 — Las "comunidades cristianas de base" se forman a partir de los grupos humanos naturales, afines por razones locales, ambientales o de intereses; nucleando a los cristianos insertos en ellos, para transformarlos en pequeñas comunidades de fe, esperanza y caridad que sean focos de evangelización y promotoras del desarrollo.

Su dimensión deberá ser tal que permita el trato fraterno, que personalice a sus integrantes y les posibilite, por la revisión de vida y la mutua ayuda, asumir plenamente su misión real, sacerdotal y profética en el mundo.

Esta vivencia comunitaria podrá llegar a tener su expresión de culto en la celebración litúrgica realizada en el seno de la misma comunidad de base.

II.3 — La Parroquia pasará a ser el principio unificador y vivificador de las distintas comunidades de base con un párroco o equipo sacerdotal como signo visible de ese principio, particularmente en la celebración Eucarística.

II.4 — Teniendo en cuenta estos elementos se cree urgente la formación de comunidades cristianas de base en los ambientes o estructuras funcionales donde se elabora y decide el proceso de liberación y humanización de la sociedad. Para ello será necesario detectar y formar en esos ambientes, los líderes que las animen y dinamicen. Estos pueden ser sacerdotes, diáconos, religiosos o laicos.

III — CORRESPONSABILIDAD

III.1 — En cuanto se refiere a la *corresponsabilidad* en la Iglesia, la Asamblea quiere poner el acento más en la unidad de pertenencia al mismo Pueblo de Dios, que en la diversidad de ministerios a su servicio (Obispos - Sacerdotes - Religiosos y Laicos). A la luz de la Palabra de Dios, en estos últimos tiempos claramente manifestada por el Concilio y la Conferencia de Medellín, es necesario asumir todas las responsabilidades de nuestro común Bautismo, en la misma y única misión que todos hemos recibido dentro de la Iglesia.

Esa misión es una sola y debe cumplirse unitariamente, por la Jerarquía y los fieles, en sus diversos planos y con la competencia y medios propios, pero con un mismo espí-

ritu y para un fin idéntico: la continuación actualizada a todos los hombres y a toda la realidad del mundo, de la obra redentora de Cristo.

La diversidad de ministerios en la Iglesia, se manifiesta fundamentalmente como mutuos servicios sostenidos por la caridad.

III.2 — La corresponsabilidad es así, una clara exigencia que debe realizarse en todos los aspectos de esta comunidad de fe, culto y caridad.

—Por ello la *Evangelización* debe contar con la participación de todo el Pueblo de Dios en la misión de descubrir y aceptar a Cristo en las actuales condiciones de nuestra región.

—En este plano, la corresponsabilidad urge la participación activa de todos en la reflexión que actualice el Mensaje, para el crecimiento en la fe de la Comunidad misma.

III.3 — El *Culto* debe ser la expresión visible de ese común compromiso, y por tanto todos deben saberse responsables de su preparación y realización, tanto en la Proclamación de la Palabra, como en la Celebración Sacramental.

III.4 — Esta Comunidad de *Caridad* se hace signo por su participación en la construcción del mundo, con una actualizada toma de conciencia y una adecuada instrumentación.

Esta toma de conciencia puede lograrse en las Comunidades cristianas de base, como primera experiencia de la responsabilidad eclesial, mediante el diálogo y la Revisión de Vida.

—La afirmación, extensión y crecimiento de estas comunidades con su tarea concientizadora, debe ser preocupación prioritaria en el futuro inmediato.

III.5 — Una adecuada instrumentación supone la coordinación y la promoción en todos los niveles.

La coordinación como puesta en común de la reflexión y de la experiencia, que permite pasar de la conciencia adquirida a nivel de base, a una conciencia de la situación a nivel de ciudad o región, debe afirmarse a través de:

- * Los Equipos sacerdotales y su Consejo de Presbiterio;
- * los equipos de Religiosos y su Comisión Diocesana de Religiosos.
- * los consejos parroquiales de Laicos y su Consejo Diocesano de Laicos.

—La coordinación como búsqueda de una respuesta al conjunto de los problemas y resultado de una conciencia de los mismos, debe canalizarse a través de los Equipos parroquiales de Pastoral y del Consejo Diocesano de Pastoral, integrados por representantes de todo el Pueblo de Dios (Sacerdotes - Religiosos y Laicos).

IV — POBREZA Y SERVICIO

IV.1 — La Asamblea del Pueblo de Dios de esta Diócesis, sostiene que el sentido de la pobreza de la misma, aquí y ahora, y del servicio al mundo, que le es propio por su presencia entre los hombres, se cumple sólo en tanto se haga de la Misión Salvadora de la Iglesia el primer postulado de su pensamiento y acción. La misma Misión deberá cumplirse a partir de un profundo sentido de disponibilidad hacia los demás, tanto de personas como de bienes.

IV.2 — La pobreza real de la Iglesia, aún cumplidos esos presupuestos, no será verdadera si no atiende a la evangelización de los oprimidos como a la primera de sus obligaciones. El hacer esta tarea con el fin de liberar, humanizar y desarrollar las posibilidades del Nuevo Hombre, supone también una permanente denuncia de todo aquello que atente contra esta Misión, y un desprendimiento de toda atadura que le impidiera cumplirla.

Esta pobreza de la Iglesia y de todos sus miembros, en América Latina, "debe ser signo y compromiso: signo de valor inestimable del pobre a los ojos de Dios; compromiso de solidaridad con los que sufren" (Medellín, Pobreza de la Iglesia, II, 6).

IV.3 — Esta Asamblea subraya que este signo y compromiso constituye una exigencia real e imperiosa para todos los integrantes del Pueblo de Dios de nuestra región. En este sentido, afirma que no basta con la posesión correcta de los bienes, sino que todos los miembros de la Iglesia deben adoptar un estilo de vida acorde con estas recomendaciones, y que los sacerdotes, religiosos y laicos deben dar un constante testimonio de autenticidad, desprendiéndose de

todo el tiempo, conocimientos, bienes y vida disponibles para beneficiar a quienes más lo precisen, desprendiéndose, además, de todas las apariencias de riquezas y de las ataduras comprometedoras con los poderosos.

IV.4 — Los bienes de la Iglesia como Institución, y de todos los miembros de la misma en particular, deben tener una indeclinable función social.

En ese sentido, se afirma que en la administración de los bienes de la Iglesia debe existir una corresponsabilidad de todos los miembros; considera conveniente la información sobre los medios económicos de que dispone la Iglesia y sobre la utilización de los mismos; señala, además, que todos los integrantes del Pueblo de Dios son igualmente responsables del mantenimiento de sus obras y servicios.

IV.5 — Se subraya que la utilización de recursos y personas debe orientarse hacia el fomento de obras y la formación de líderes que le permitan cumplir fielmente su Misión, de acuerdo con las prioridades antes enunciadas. Todo ello, con la plena conciencia de que el espíritu de pobreza y de servicio, así definidos, contribuirán a dar un testimonio auténtico de la evangelización del Pueblo de Dios.

Declaraciones Episcopales sobre la "Humanae Vitae"

CARTA DE LOS OBISPOS BELGAS

(30 de Agosto de 1968)

(...) Para una parte de la opinión pública, *Humanae Vitae* aparece como una encíclica únicamente negativa, que descarta el uso de los contraceptivos en la regulación de los nacimientos.

En realidad, el tema tratado en la carta pontificia es mucho más amplio y más positivo. Nos expone, en efecto, a propósito del matrimonio y de la familia una visión global del hombre de la que se desprenden dos aspectos positivos y esenciales: el amor conyugal y la paternidad responsable. Según las palabras mismas del Papa (Alocución a la Conferencia Episcopal de América Latina, 24 de agosto de 1968), "ella es fundamentalmente una apología de la vida", un destacar los más altos valores humanos, que merecen especial aprecio y respeto, y que el cristiano tomará en consideración bajo la mirada de Dios, creador y redentor.

Si penetramos en la médula de esta doctrina, constatamos que su afirmación fundamental presenta la unión de los esposos y la procreación como dos aspectos inseparables. Los componentes indivisibles del matrimonio cristiano son, en efecto, un amor conyugal armonioso verdaderamente humano y su orientación hacia la fecundidad.

Se trata de un campo en el que está comprometida la verdadera nobleza del hombre. El matrimonio, en efecto, es una unión total de dos personas unidas por un don

recíproco e irrevocable, unión que para los cristianos es un sacramento, a la vez consagración a Cristo y fuente de fidelidad. Esta unión se realiza con miras a una fecundidad verdaderamente "humana", es decir considerada dentro de una perspectiva personalista, que toma en cuenta todos los elementos de orden psicológico, económico, médico, demográfico, social. El conjunto debe ser ubicado dentro del marco de una moral con base religiosa. Conforme a esta moral que asume el respeto a la persona, la conciencia individual debe observar las normas generales que el hombre descubre en el análisis de su propia existencia humana y para las cuales el creyente reconoce también el valor de la luz que le proviene de la Revelación interpretada por la enseñanza de la Iglesia.

Sería muy de lamentar que los lectores de la encíclica dejaran de lado estas consideraciones fundamentales para concentrar su atención en la sola parte del documento que, junto con reconocer la licitud de los medios terapéuticos necesarios y del recurso a los períodos infecundos cuando hay motivos serios, reprueba ciertos métodos de regulación de los nacimientos.

Esta reprobación por la autoridad suprema de la Iglesia constituye una regla de conducta para la conciencia cristiana; nadie está, pues, autorizado para poner en duda su carácter de por sí obligatorio (...).

Cuando no nos encontramos ante una declaración infalible y por tanto irreformable —lo que no suele ser el caso de una encíclica y que *Humanae Vitae* por de pronto, no reivindica para sí— no estamos obligados a dar una adhesión incondicional absoluta, como la que exige una definición dogmática.

Sin embargo, en el caso en que el Papa (o el Colegio Episcopal agrupado en torno a él) no usa la plenitud de su poder de enseñanza, las doctrinas que prescribe en virtud del poder que le ha sido confiado, exigen de por sí, de parte de los fieles, un asentimiento religioso de la voluntad y de la inteligencia, corroborado por el espíritu de fe (*Lumen Gentium*, nº 25 A). Esta adhesión no depende tanto de los argumentos invocados por la declaración, como del motivo religioso al que acude la autoridad sacramentalmente instituida en la Iglesia.

De todos modos, si alguien competente en la materia y capaz de formarse un juicio personal bien fundado —lo que supone necesariamente una información suficiente— llega en algunos puntos, después de un examen serio ante Dios, a otras conclusiones, tiene derecho a seguir su convicción en esta materia con tal que permanezca dispuesto a proseguir lealmente sus investigaciones.

Aún en este caso, debe mantener sinceramente su adhesión a Cristo y a su Iglesia y reconocer respetuosamente la importancia del supremo magisterio, tal como lo prescribe la constitución conciliar *Lumen Gentium* (I c., nº 25 A). Debe también tener cuidado de no comprometer el bien común y el bien de sus hermanos, por una agitación malsana o a fortiori por una puesta en tela de juicio del principio mismo de la autoridad (...).

Constatamos que el Papa no objeta, desde el punto de vista moral, el uso razonable de la continencia periódica. En no pocos casos, ésta proporciona a los esposos la ocasión de realizar su misión de paternidad responsable y puede contribuir al desarrollo armonioso de la vida familiar. Huelga recordar que la enseñanza de la encíclica no impide el uso de los medios terapéuticos legítimos.

Es preciso constatar también que algunos argumentos invocados en la declaración oficial, ya sea que se basen en principios o que muestren las consecuencias de las prácticas anticonceptivas, no tienen para todos el mismo

carácter convincente. De ahí, sin embargo, no se puede suponer en quienes no lo perciben, una búsqueda egoísta o hedonista.

Es preciso reconocer, conforme a la doctrina tradicional, que la última regla práctica la dicta la conciencia debidamente iluminada según el conjunto de los criterios que expone *Gaudium et spes* (nº 50, al. 2; 51, al. 3), y que el juicio respecto, a la oportunidad de una nueva tras-

misión de la vida, pertenece en último término a los esposos mismos que deben tomar su decisión ante Dios.

Sin pretender dictaminar para los Estados y querer erigirse en juez de los hermanos separados y de los no creyentes, la Iglesia estima deber suyo iluminar las conciencias en el campo familiar y demográfico. Reclama, por lo demás, para todos sus hijos la verdadera libertad de vivir conforme a su convicción cristiana.

DIRECTIVAS PASTORALES DE LOS OBISPOS ALEMANES SOBRE LA ENCÍCLICA "HUMANAE VITAE" (Setiembre 1968)

Lo que se nos pide

(...) En este último tiempo, nosotros los obispos hemos recibido gran cantidad de cartas provenientes de sacerdotes o laicos que nos piden les ayudemos a salir de la situación creada o puesta de manifiesto por la encíclica. Muchos nos piden con insistencia que no minimicemos las dificultades y que no busquemos una solución en una interpretación poco convincente de la encíclica.

Unos temen que el contenido de la encíclica —y por lo tanto la autoridad del Papa— no sea tomado suficientemente en serio. Otros, que creen no poder aceptar la enseñanza de la encíclica respecto a los métodos de regulación de los nacimientos, temen que, por mantener la autoridad de la Iglesia a cualquier precio, demos orientaciones que no tengan en cuenta sus problemas de conciencia. Deberíamos —dicen ellos— tomar muy en serio, dentro del espíritu del Concilio, la conciencia que numerosos laicos tienen de su fe, así como los datos objetivos de la teología y de las ciencias profanas sobre los problemas en juego, en la medida en que puedan modificar el desarrollo de la doctrina de la Iglesia. Muchos desean que, al ejercer nuestra responsabilidad colegial respecto a la enseñanza doctrinal de la Iglesia, demos a conocer estas peticiones al Papa y a los obispos de otros países. La mayoría pide insistentemente una discusión más profunda para esclarecer los numerosos problemas que quedan abiertos y también los nuevos interrogantes planteados por la encíclica.

Primeras orientaciones

Cada obispo ha dado ya las primeras orientaciones a los sacerdotes y a las parroquias. Piden que se estudie atentamente la encíclica y todos los problemas que ésta trata: hacen un llamado a la reflexión y a la paciencia. Recuerdan los principios que nosotros, los obispos, habíamos publicado el año pasado respecto al magisterio ordinario de la Iglesia. Rechazan las críticas, las sospechas, sobre los motivos que inspiraron al Santo Padre, las falsas interpretaciones de la encíclica, que son incompatibles con el concepto católico del magisterio. Junto con el Papa hacen notar que la encíclica no expresa toda la

doctrina católica sobre el matrimonio y, por lo tanto, requiere un complemento.

Las críticas prescinden o minimizan a menudo importantes puntos doctrinales de la encíclica. Por ejemplo, lo que ella dice —con el Concilio Vaticano II— acerca del amor conyugal y de la paternidad responsable, o sus advertencias contra la manipulación del hombre (amenazante o real), contra el peligro de sexualización de la vida pública y contra las falsas soluciones del problema de la población (...).

Algunas reflexiones

Por el contrario, sabemos que muchos creen no poder aceptar las enseñanzas de la encíclica sobre los métodos de regulación de los nacimientos. Están convencidos que se encuentran ante el caso excepcional del que hablamos en nuestra carta del año pasado. Pensamos que es deber nuestro comunicarles esta reflexión: que se pregunten si, en este problema, la tradición doctrinal no conduce necesariamente a la decisión tomada por la encíclica; si ciertos aspectos del matrimonio, que han sido particularmente realzados estos últimos tiempos y a los cuales la encíclica también se refiere, no hacen aparecer como "problemáticas" sus posiciones sobre los métodos de regulación de los nacimientos.

El que se crea obligado a pensar así, debe preguntarse en conciencia si —prescindiendo de toda presunción inconsiderada, de todo subjetivismo— puede responder por su opinión ante el tribunal de Dios. Al defender su punto de vista, debe respetar las leyes del diálogo en el seno de la Iglesia, y guardarse de toda animosidad. Sólo el que así se comporta no va contra la autoridad bien entendida y el deber de obediencia. Esta es la única manera cómo puede alimentar, él mismo, su pensamiento y su perfección cristiana.

Verdades que están fuera de toda duda

Pero en esto no se puede en manera alguna suplantar la competencia del magisterio respecto a los problemas

morales de la vida conyugal. La doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio contiene verdades que, sin duda alguna, son valederas para todos los cristianos, en particular aquella que nos dice que el matrimonio está integralmente sometido a la ley de Cristo. Es preciso afirmar, con el Concilio Vaticano II (cf. G. S., 51), que no se puede dejar al criterio de los esposos el problema de saber si la regulación de los nacimientos es lícita, y en qué condiciones lo es. Ellos deben en conciencia buscar y encontrar la respuesta a este problema a partir de normas y criterios objetivos. La manera concreta de practicar la paternidad responsable no debe atentar ni contra la dignidad de la persona humana ni contra el matrimonio como comunidad de amor fecundo.

Interrogantes que deben ser profundizados

La discusión a que dio origen la publicación de la encíclica debe llevarnos a esclarecer muchos problemas relativos al matrimonio, y especialmente éstos: ¿cuáles son las consecuencias, para la moral conyugal, del fundamento bíblico del matrimonio y de su sacramentalidad? ¿Cuál es el significado de la sexualidad humana y personal, y cómo se armonizan estos diferentes aspectos? ¿Dónde está la frontera entre la libertad dejada al hombre para llevar su vida personal y las formas de manipulación de la vida y del amor contrarias a su dignidad? ¿Cómo debemos comprender, a la luz de la Revelación, la sanidad de la vida humana? ¿Cuál es el valor y cuáles los límites

de la contribución que los conocimientos científicos profanos pueden aportar aquí? ¿Cuáles son las normas que rigen la distinción entre los períodos en la vida conyugal? Es igualmente necesario aclarar lo que se dice en la encíclica respecto al uso de los medios terapéuticos.

Continuación del diálogo

(...) Con el Santo Padre, esperamos que la discusión suscitada en el mundo entero por la encíclica "llevará a un mejor conocimiento y a un cumplimiento sin reserva de la voluntad de Dios" (Paulo VI, alocución pronunciada el 24 de Agosto de 1968 en Bogotá con ocasión de la apertura de la IIª Conferencia general del episcopado latinoamericano). Este diálogo requiere un estudio profundo de la encíclica y de sus temas. Esperamos que muchos participarán en este diálogo. Además de las personas casadas, invitamos particularmente a todos aquellos que por su actividad están especialmente interesados en este problema: teólogos, hombres y mujeres especializados en problemas conyugales y familiares o en la formación de adultos, consejos presbiteriales y pastorales, movimientos de apostolado de los laicos, periodistas católicos. Todos, como miembros responsables del pueblo de Dios, deben contribuir, bajo la dirección del magisterio, a esclarecer estos difíciles problemas. En este diálogo, la iglesia necesita de la ayuda de las investigaciones de la ciencia, particularmente de la antropología, la medicina y las ciencias sociales.

DECLARACION DEL EPISCOPADO INGLES

(24 de Septiembre de 1968)

Discusión suscitada por la encíclica

(...) Esta discusión se ha centrado principalmente en torno a la cuestión de la contracepción y esto da la impresión de que el Papa no hubiera hablado sino para condenar los métodos artificiales de regulación de la natalidad. Para ello hubiera bastado una sola frase. La encíclica habla largamente de la dignidad del matrimonio, de la belleza del amor conyugal y de la obligación de la paternidad responsable, sin pretender ser desde luego un tratado completo sobre la santidad del matrimonio, lo que no ha sido notado suficientemente. No es de maravillar el que la prensa se haya interesado sobre todo por el problema de la contracepción, pero los fieles y sus pastores deben estudiar el documento en su conjunto (...).

La paternidad responsable

Una encíclica es una declaración de principios, no una guía personal detallada. Así por ejemplo, con respecto a

la paternidad responsable la encíclica dice: "El ejercicio responsable de la paternidad implica que los cónyuges reconozcan plenamente sus deberes para con Dios, para con ellos mismos, para con la familia y la sociedad" (n. 10).

La intención del Papa no es decir a los padres cuántos hijos deben tener. Sólo los padres deben tomar esta decisión a la luz de todas las consideraciones morales expuestas en la encíclica.

Una de esas consideraciones es que "todo acto matrimonial debe quedar abierto a la transmisión de la vida"; sin embargo, el Papa observa que "de hecho cada encuentro matrimonial no engendra una vida nueva" (n. 11). Con todo es contrariar el plan de Dios el tomar medidas positivas para destruir la posibilidad de transmitir la vida. Por lo demás, el uso del matrimonio durante los períodos infecundos no destruye la abertura del acto a la transmisión de la vida (...).

Fidelidad a la conciencia

No se puede negar que la encíclica ha creado un con-

flicto en el espíritu de numerosos católicos. Debido en parte a que las discusiones sobre la contracepción han tenido lugar después del Concilio, ellos se preguntan cómo podrían aceptar sinceramente la decisión del Papa. En verdad, no está en juego la primacía de la conciencia. El Papa, los obispos, el clero y los laicos, todos deben ser fieles a su conciencia. Esta encíclica, como cualquier otro documento de la Iglesia no suprime nuestro derecho y nuestro deber de seguir nuestra conciencia.

Caridad y comprensión de la Iglesia

Los teólogos se esforzarán por clarificar la enseñanza de la encíclica. Queda por explorar una buena parte del campo de la sexualidad humana. Nosotros mismos debemos continuar apadrinando esta búsqueda sosteniendo las iniciativas ya tomadas y poniendo en común las experiencias ya adquiridas. El mismo Papa exhorta a los médicos a proseguir sus investigaciones a fin de poder ayudar a los esposos que les consulten. Necesitamos saber en qué medida la ciencia puede contribuir a la solución de los proble-

mas del matrimonio. Debemos también preguntarnos cuáles son las implicaciones de lo que se dice en la encíclica con respecto al uso de los medios terapéuticos. Quiénes son competentes en estas cuestiones proseguirán sus investigaciones. Sin embargo, las parejas fieles que quieran realmente hacer la voluntad de Dios, pero que chocan con obstáculos formidables, deberán hacer frente a sus problemas personales. Ellos saben que sus medios materiales no les permiten en un futuro próximo educar otro hijo. El embarazo constituye para ciertas mujeres un riesgo para su salud y, tal vez, para su vida. Para estos católicos no se trata de discusiones académicas, sino de duras decisiones humanas. Que se acuerden que la Iglesia tiene la caridad y la comprensión de Cristo Nuestro Señor. Una encíclica no puede tomar en consideración el detalle de todos los problemas pastorales, pero la Iglesia se preocupa de todos aquellos de sus hijos que tienen dificultades especiales. Sin embargo, por difícil que pueda parecer su situación, no deben pensar jamás que están separados del amor y de la gracia de Dios.

DECLARACION DEL EPISCOPADO CANADIENSE

(Octubre de 1968)

...Estamos bien conscientes de no poder aportar soluciones fáciles a problemas tan complejos en sí mismos y todavía más arduos en una sociedad en la que se expresa una variedad tan grande de opiniones. Un esfuerzo común de diálogo, de búsqueda y de estudio por parte de todos —laicos, sacerdotes, obispos— guiados por la fe y sostenidos por la gracia, favorecerá una mejor comprensión de estos problemas facilitando una solución feliz. Los obispos canadienses se comprometen a seguir esta vía.

Conciencia cristiana y ley divina

La enseñanza de la teología cristiana referente a la conciencia hunde sus raíces en San Pablo (Rom. 14-23 — 1 Cor. 10) del cual se hizo eco en nuestros días el Concilio Vaticano II: "La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, donde él se siente a solas con Dios y donde se hace oír Su voz". (G. S., nº 16). "*El hombre percibe y reconoce por medio de su conciencia los dictámenes de la ley divina, conciencia que tiene obligación de seguir fielmente en toda su actividad para llegar a Dios, que es su fin*". (L. R., nº 3).

Esto, sin embargo, no dispensa a nadie de la responsabilidad de formar su conciencia según los valores y principios verdaderamente cristianos. Se requiere, desde luego, un espíritu de sumisión a la enseñanza de la Iglesia que se deriva esencialmente de la vocación bautismal del cristiano. Se requiere igualmente una auténtica motivación

personal libre de todo egoísmo y de presiones externas que serían incompatibles con el espíritu de Cristo.

Magisterio de la Iglesia

(...) Los que han recibido la misión de enseñar en nombre de la Iglesia deben reconocer su responsabilidad de abstenerse de toda oposición abierta a la encíclica. Tal manera de actuar engendraría confusión y sería causa de escándalo para el Pueblo de Dios. Esto, sin embargo, no debe interpretarse como una medida restrictiva de la legítima y reconocida libertad de los teólogos a proseguir sus investigaciones con toda conciencia y lealtad, con el fin de profundizar y clarificar la enseñanza de la Iglesia.

Es un hecho que cierto número de católicos, aunque se reconocen obligados por la enseñanza de la encíclica, encuentran extremadamente difícil, por no decir imposible, hacer propios todos los elementos de esta doctrina. En particular, los argumentos y los fundamentos racionales de la encíclica que no están sino brevemente indicados, no han logrado en ciertos casos arrastrar el asentimiento de hombres de ciencia y de alta cultura formados en el modo de pensar empírico y científico de nuestra época.

Debemos reconocer la dificultad que ellos experimentan para comprender y captar las diversas afirmaciones de la presente encíclica. Debemos esforzarnos por conocer los puntos de vista de estos católicos que, sin duda, son leales con la verdad cristiana, la Iglesia y la autoridad de la

Santa Sede.

Y dado que ni unos ni otros rechazan punto alguno de la fe divina o católica, como tampoco el principio de autoridad en la Iglesia, no deberían ser considerados ni considerarse como separados del conjunto de los fieles. Pero ellos deberían acordarse que para permanecer de buena fe deben examinar cuidadosamente los motivos que los llevan a suspender su asentimiento y continuar su investigación para comprender y profundizar la enseñanza de la Iglesia.

Las dificultades de esta situación han sido especialmente sentidas por los sacerdotes y laicos. Muchos nos han pedido directivas que los iluminen. Responderemos a estos anhelos en un documento posterior, seguros de antemano que nos será necesario proseguir el estudio, la reflexión y el diálogo para que toda la Iglesia del Canadá pueda llegar a una mejor inteligencia de problemas tan complejos.

Por el momento, rogamos tener en cuenta que toda norma particular sería de poco valor si no se integra en la perspectiva general de la vocación humana y sobrenatural del hombre y de los valores del matrimonio cristiano. Para alcanzar esta formación general de la conciencia y esta educación del amor, una pastoral adecuada insistirá sobre la importancia primordial de un amor plenamente humano, total, fiel y exclusivo al mismo tiempo que fecundo. (*Humanae Vitae*, n. 9).

Orientaciones pastorales

De las Directivas pastorales impartidas por Paulo VI en *Humanae Vitae* se desprende un enfoque sacramental positivo. La Eucaristía ha sido siempre una expresión profunda de amor y de unión cristiana. Los esposos encontrarán siempre en su celebración un lugar de encuentro con el Señor que reforzará su amor mutuo. En cuanto al sacramento de la penitencia, dimana igualmente de la encícli-

ca un espíritu de estímulo, tanto para los penitentes como para los confesores, equidistantes del laxismo y del rigorismo.

La encíclica sugiere, en efecto, una práctica penitencial menos jurídica, más pastoral, más respetuosa de las personas y de su crecimiento, a veces lento, en el camino del bien, más preocupado de organizar su porvenir.

La confesión no debe hacerse bajo el signo del temor angustioso y de la severidad, sino de confianza y del respeto de las conciencias (...).

Tal es el clima general en el cual deben trabajar el confesor y el consejero (...). En la situación descrita más arriba, el confesor y el consejero deben manifestar comprensión, simpatía y respeto por la buena fe sincera de los que fracasan en su esfuerzo por aceptar ciertos puntos de la encíclica.

Los consejeros pueden encontrarse con ciertas personas que, aceptando las enseñanzas del Santo Padre, estiman que por circunstancias particulares, se encuentran abocados a lo que les parece ser un conflicto de deberes, como por ejemplo, conciliar los imperativos del amor conyugal con las exigencias de la paternidad responsable, de la educación de los hijos ya nacidos, o aún de la salud de la madre. Según los principios aceptados de la teología moral, en la medida en que estas personas hayan hecho un esfuerzo sincero aunque infructuoso para conformarse con las directivas dadas pueden tener la certeza de que no están separados del amor de Dios desde que han escogido honestamente la vía que les parecía mejor.

Una sabia actitud pastoral para solucionar otros casos todavía más difíciles se elaborará al proseguir el diálogo entre los obispos, sacerdotes y laicos. El documento que hemos prometido contribuirá a esta elaboración. Entretanto hacemos un llamado urgente a los médicos y biólogos para que prosigan sus trabajos sobre la fecundidad humana. Sería por cierto un grave error esperar de la ciencia una solución a todas las angustias humanas. Sus descubrimientos sin embargo, proporcionarán una ayuda eficaz para aliviar o resolver los problemas de conciencia.

informaciones

ARGENTINA — Sacerdotes se oponen a la erradicación de villas

Ayer a mediodía, dos sacerdotes entregaron en la Casa de Gobierno una nota dirigida al presidente de la República, mientras otros 19 esperaban en Plaza de Mayo de pie, formando una fila frente al palacio gubernamental.

Según una síntesis entregada a los periodistas, explicase en la nota al jefe de Estado que los 70 sacerdotes firmantes se oponen a la política oficial de erradicación de villas de emergencia y rechazan el plan de viviendas provisionales.

El público que transitaba ayer a las 11 por Plaza de Mayo observó que un grupo de 21 sacerdotes, con traje "clergyman", tomaba ordenada ubicación frente a la Casa de Gobierno. De frente al palacio, y con una separación de un metro, los sacerdotes se situaron en silencio, en la acera este de la plaza, mientras dos de ellos, los presbíteros Héctor Bolán y Roberto D'Orta, se adelantaron hacia Balcarce 50, donde gestionaron una entrevista para haber llegar la nota al presidente de la Nación.

Mientras aguardaban una respuesta en el vestíbulo, se acercó a uno de los sacerdotes un funcionario policial del palacio, quien manifestó al padre Bolán: "El comisario les reitera que tienen que disolver la formación." El sacerdote salió a la acera, hizo una seña y los 19 clérigos abandonaron su posición, luego de haber permanecido 40 minutos en el lugar.

Minutos después ambos sacerdotes fueron recibidos por el director de Ceremonial y Audiencias de la Presidencia, teniente coronel Juan A. Buaso, a quien entregaron la nota.

Al dejar la Casa de Gobierno explicaron que todos los sacerdotes presentes actúan en villas de emergencia y en los últimos días habían deliberado más de 70 sobre el problema que les crea a los habitantes de los barrios de emergencia la política de erradicación aplicada por el Gobierno.

En síntesis entregada a los periodistas denuncian "la estructura capitalista del país, que oprime a importantes sectores del interior que viven así sumergidos en innecesaria situación de miseria" y "la coacción e intimidación permanente ejercida contra esas personas, la cual demuestra la existencia de una política que pretende reservar, sólo para algunos, la riqueza que pertenece a todos los que habitan nuestro suelo".

Asimismo, "rechazan el plan de viviendas provisionales, pues, al limitarse éste a combatir ciertos efectos extiende una pantalla delante de las verdaderas causas del mal y, en lugar de aportar reales beneficios, agudiza el problema, ya que 1) se pretende impedir la migración interna y con ella la posibilidad, para importantes núcleos, de sobrevivir; 2) no se puede considerar una mejora los redu-

cidos ambientes provisionales (2,45m. x 2,45m.); 3) pretende ser una preparación para la vivienda definitiva; 4) pretende embellecer la ciudad de los privilegiados a costa de la vivienda de los desheredados".

Explican luego que con el dinero disponible podrían mejorarse las actuales viviendas y el resto utilizarlo para viviendas realmente definitivas; señalan luego que "Pablo VI y nuestros obispos en Medellín nos exigen estar al lado del que sufre la injusticia, aún a precio de sacrificio. La paciencia del pueblo —dicen— tiene un límite y nos admiramos, de la que hasta ahora ha demostrado. No permita —solicitan al presidente— que se atropellen sus derechos más sagrados. No sea que hartos de sufrir apelen a medios extremos. Si ese momento llega, aún estaremos junto a ellos".

Por último advierten que sólo los mueve "una irrenunciable fidelidad a Jesucristo, a la Iglesia y a nuestro pueblo, pues, como dijo un ilustre arzobispo de Buenos Aires, los pastores que callan sólo son dignos de pueblos esclavos".

Formaban la delegación los sacerdotes Alberto Carbone, que no quiso declarar a qué parroquia pertenecía; Domingo Borsci, de la parroquia Cristo Rey; Manuel Pérez Villar, de la de Fátima; Ignacio Rodríguez Elizalde, de la de San Francisco; Osvaldo Musto, del secretariado de Acción Social del Episcopado y de la parroquia de la Piedad; Jorge O. Giordano, capellán y de la Universidad Católica; Jorge Bernaza y Carlos Mujica, de San Francisco Solano; Pablo San Martín, de la Universidad Católica; Franco Festa, de Santo Cristo, Villa Lugano; Telmo Laurenti, de Villa Crespo; Francisco A. Mascialino, de Cristo Rey, de Villa Pueyrredón; Reinaldo G. Conforti, asesor nacional de la JOC; Alfredo Ricarvel, de Villa Lugano; Luis E. Sánchez, de Wilde; Roberto Lelia, de la parroquia Encarnación del Señor; Jorge Morosinoto, quien no quiso identificar su parroquia; Héctor Bolán, de la capilla Luján de los Obreros, y Roberto D'Orta, quien actúa en la villa 31, de Retiro. Otros dos sacerdotes se negaron a identificarse.

Ayer, a las 19.30, algunos de esos sacerdotes distribuyeron volantes en las puertas de acceso a las estaciones. Uno de ellos —"soy un párroco de Buenos Aires, mi nombre es lo de menos"—, al referirse a los propósitos de los 70 clérigos que integran el movimiento señaló que "los Papas hablan bien pero las realidades no llegan; nosotros hablamos en las iglesias, pero mucha gente no va y hay que salir a la calle; es un modo distinto de predicar, los documentos de los Papas; ellos nos dicen que debemos combatir las injusticias y sensibilizar al poder".

En los volantes —intitulados "¡Feliz Navidad! ¿Para quién?"— los sacerdotes expresan que "si no hablaran, se considerarían cómplices e indignos de su condición de cristianos y de su misión sacerdotal" y que "se han di-

rígido directamente al señor presidente de la Nación por que él tiene, ante la opinión pública, todos los resortes del poder. No dejan de reconocer —agregan— que su libertad de acción está claramente delimitada por fuerzas poderosas que, desde el extranjero, dirigen nuestra política económica”.

Luego de manifestar que no a todos los pobladores de las villas de emergencia se les ofrece la vivienda provisional y que se duda de que éstas tengan tal carácter, el referido párroco dijo que “no es posible que existan ricos tan ricos ni pobres tan pobres y que depende de la conciencia general —“trataremos de llegar a todos los lugares”— el gran cambio que necesita el país.

BRASIL: protesta contra la actuación de Mons. Sigaud.

Carta al Excmo. Mons. Angel Rossi, Cardenal de S. Pablo y Presidente de la CNBB.

Nosotros, Obispos y Sacerdotes, reunidos en la ciudad Teófilo Ottoni con el objetivo de organizar en la Regional del Este II, la sub-regional del Valle del Río Doce, venimos en presentar al Sr. Arzobispo nuestras preocupaciones en esta hora de perplejidad en que vivimos.

Son de su conocimiento y de todo el pueblo brasileiro las actitudes y los pronunciamientos últimos de Mons. Geraldo de Proenca-Sigaud y de la Sociedad “Tradición, Familia y Propiedad” que actúa bajo la orientación del mismo arzobispo de Dinamantina.

Es significativo verificar que el actual grupo liderado por Mons. Sigaud es el mismo que, durante el Concilio, luchó contra la misa en idioma vernáculo; contra la colegialidad episcopal; contra las conferencias episcopales; contra el diaconado de casados; contra el ecumenismo; contra el esquema XIII; contra la objeción de conciencia; contra el desarme nuclear; contra la emancipación de los métodos del Santo Oficio; contra la abolición de honras y títulos eclesásticos. Vea, Sr. Arzobispo, el libro “De concilio Vaticano apararano.”

Comprendemos que se opusiesen a la aprobación de estas orientaciones conciliares. Respetamos su decisión de oponerse a su aplicación y al itinerario posterior al Concilio que han hecho teólogos y pastores entre nosotros. No nos inmovilizamos en el Concilio, aunque respetamos a quienes han querido inmovilizar en épocas anteriores a él.

Protestamos, por lo tanto, cuando se presenta para hablar en nombre del Episcopado o de la conciencia católica brasileña, como si nos opusiésemos a la concretización del Concilio en el Brasil.

Llamamos también su atención hacia otro hecho significativo: Mons. Sigaud y otros obispos que le siguen aceptaron y rubricaron las directrices del Plan Pastoral de Conjunto; no nos parece coherente que ahora luchen contra ellas.

No podemos continuar inactivos ante las provocaciones y los pronunciamientos ultra-reaccionarios a los que hemos asistido últimamente. Antes, por lo mismo, de reaccionar, profundizando aún más la fisura que ya divide a la Iglesia en el Brasil, apelamos a la autoridad de la Comisión Central del CNBB. Esperamos el pronunciamiento de la Comisión Central, para poner término a los equívocos generados por declaraciones de Mons. Sigaud.

En la resolución de hablar francamente, presentamos, a título de ejemplo, afirmaciones mentirosas hechas a la prensa y en televisión:

- Elecciones de los obispos representantes del Episcopado Brasileño, denunciadas como “fraudulentas y desleales” y “preparadas de antemano”. (Sólo sabemos de un grupo que hizo listas previas: el grupo que se reunió en Mariana.)
- Cierta reunión informal en la que el arzobispo de Dinamantina formuló preguntas ajenas al asunto, para entorpecer los trabajos, y fue rechazado en su intento. Mons. Sigaud informó después a la prensa, que el arzobispo de Olinda y Recife, no quiso, no supo, no puede responder sus preguntas.

La ausencia (o el silencio) de la Comisión Central será responsable de la mayor confusión y división de la que ya existe.

Queremos hacerle en este instante dos preguntas:

- El Santo Padre está informado de que en el Brasil se hace un trabajo sistemático contra la aplicación del Concilio por parte de la sociedad “Tradición, Familia y Propiedad”?
- El Gobierno, tan empeñado en identificar subversiones del orden público, está en connivencia con el trabajo de la sociedad “Tradición, Familia y Propiedad”. ¿Esto no deberá ser denunciado por nosotros, debido a los equívocos?

Otro hecho que nos llena de aprensión es la prisión y expulsión del padre Vauthier. No nos choca tanto la actitud del Gobierno Brasileño; nos choca más el silencio con que nuestras Iglesias asistieron al martirio de un padre, símbolo, en cierto momento, del esfuerzo que la Iglesia hace por identificarse con los pobres en sus luchas y reivindicaciones. Ahora, tardíamente, presentamos al Sr. Cardenal y al Gobierno brasileño nuestra protesta. Esperamos que otros casos semejantes no nos tomen desprevenidos e indiferentes.

Pedimos que presente al P. Vauthier y a su Congregación nuestra solidaridad y nuestro voto de alabanza por el ejemplo de coraje apostólico que está dando a toda la Iglesia del Brasil.

Constatamos con alegría que esta misma Iglesia vive una hora de luchas, trabajos y esfuerzos en la línea de la mentalidad conciliar. Hora de la Gaudium et Spes, que quiere descubrir los signos de los tiempos como fuente de teología. Una Iglesia empeñada en descubrir la realidad del hombre todo. Acontecimientos importantes vienen jalando la vida eclesial: la reunión del CELAM con sus conclusiones; el testimonio de laicos conscientes; las persecuciones crueles hechas a laicos, obispos y sacerdotes, y sufridas en nombre de Jesucristo.

Frente a esto, es profundamente lamentable que un hermano nuestro sea el canal de informaciones, ofreciendo listas de nombres a la “seguridad nacional”, colocando carteles en las calles (donde otros trabajan) para denunciar como subversivos a sacerdotes que están procurando exactamente lo contrario, esto es, luchar contra las causas (el estado de cosas) que provocan la subversión. Ahí está el ejemplo del P. Comblim, cuya historia merece el pronunciamiento del Episcopado, si la justicia evangélica ha de ser concretizada.

Estas son, Sr. Arzobispo, nuestras preocupaciones.

Saludos fraternales en Cristo Jesús.

João Batista da Mata, Arzobispo de Vitória; José Dalvit, Obispo de São Mateus, ES; Quirino Schumutz, Obispo de Teófilo Ottoni, MG; Ailton Pacheco Ribeiro, Obispo de Arassuaí, MG; José Eugênio Cirraia, Obispo de Catarinópolis, MG; Luis Fernandes, Obispo auxiliar de Vitória, ES; Marcos Antonio Noronha, Obispo de Itabira, MG; y siguen firmas de sacerdotes.

Noticias de Igreja Universal

ROMA: proceso al P. Schillebeeckx.

El proceso al P. Schillebeeckx, teólogo holandés conocido por sus posiciones conciliares insistentes en la descentralización del poder eclesiástico y autor del famoso "catecismo holandés", ha provocado reacciones en Holanda.

El P. Schillebeeckx afirmó en una entrevista al diario THID, que los teólogos que acompañan su interrogatorio en Roma son los mismos "que combatieron el catolicismo holandés, esto es, los padres Dhanis, Chappi y Lemer". Añade que el haber escogido al P. Rahner como su defensor es una tentativa del Cardenal Seper, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, para contrabalancear "el juego de Dhanis y sus seguidores". Termina diciendo: "En mi opinión, el papa es prisionero de cinco o seis cardenales".

Le llegan de todas partes manifestaciones de apoyo. En el día 26 de setiembre, telegrama del Consejo Presbiteral de la diócesis de Bois-le-Duc, protestando contra el proceso sumario y expresando su confianza en el teólogo. Día 27, protestas, ante el Nuncio, de la Asociación de Estudiantes de las Facultades de Teología de Holanda; telegramas del Laboratorio de Psicología de la Universidad de Nimega y de 30 padres del decanato de Noordwijk. El día 28, 79 de los 85 delegados a la Asamblea plenaria del Concilio Pastoral escriben a la Secretaría de Estado; telegrama de la Federación de religiosos-sacerdotes reunidos los 30 superiores de Ordenes y Congregaciones; carta abierta de la Asociación de Estudiantes de la Facultad de Teología de Nimega. El día 2 de octubre, carta al cardenal Seper, del Presidente y Decanos de la Facultad de Teología y de las Universidades de los Países Bajos. El día 10, 290 dominicos de Alemania, Flándes, los Países Bajos y de Inglaterra enviaron una carta firmada por ellos al P. General de la Orden y al Capítulo General reunido en River-Forest (USA).

El día 27 de setiembre, en una entrevista por TV, el P.

Schillebeeckx declara: "Se eligió mi persona para contener lo que pasa en Holanda. Yo también encuentro muchas cosas erradas en la Iglesia. Pero Roma se entregó a tal estado de pánico, que ya no distinguen las tentativas de verdadera renovación de las que no lo son (...). El movimiento de base por el que atraviesa la Iglesia ya no puede ser impedido. Personalmente veo en esto la obra del Espíritu Santo". Concluye con la siguiente profesión: "Dejar a la Iglesia es una reacción infantil. Nadie gana con esto ni la Iglesia ni el mundo. Cuando veo a la Iglesia tal cual ella vive como Pueblo de Dios, sólo percibo síntomas que me llevan al optimismo".

El día 2 de octubre el P. Laurentin, teólogo francés, escribe en LE FIGARO: "Es una lástima que se ataque a un teólogo clásico, tomista, tradicional, y, por todos los títulos, relativamente conservador. Trátase de métodos antiguos: investir contra un monumento para provocar el miedo en todos. Así sufrieron Newman, Lagrange, Congar y de Lubac a quienes se les hizo justicia en seguida. Ellos fueron perseguidos por acciones indirectas, sin pasar por el juicio como Schillebeeckx. El punto común es que ellos salvaron la fe al iluminarla según las necesidades de su tiempo. Para Newman hubo reconocimiento aún en vida. Fue nombrado Cardenal. ¿Se hará esto mismo algún día con el P. Schillebeeckx?".

El 8 de octubre Mons. Vallainc, director de prensa del Vaticano, dio la información romana oficial en estos términos: "No hay proceso contra el P. Schillebeeckx, ni habrá, ni veo por qué debiera haber".

El día anterior se reunió el P. Rahner con los consultores del ex Santo Oficio y durante cinco horas se impuso del contenido de las doscientas páginas referentes al caso. Tratabase de una colección de frases extraídas de los escritos del P. Schillebeeckx. A pesar de la tensión de la reunión, después de la defensa, la mayoría de los consultores se declararon por la absolución del P. Schillebeeckx. Esa misma tarde el P. Rahner declaró a sus amigos: "Si se extrajeran de mis escritos, esta o aquella expresión peligrosa, no sería difícil mandar todo a la hoguera".

Después de conocer la declaración de Mons. Vallainc el P. Schillebeeckx declaró: "Mantengo la esperanza de que haya algún día, una discusión abierta. Encuentro perfectamente normal que Roma examine mis obras teológicas, pero sigo acusando el clima de secreto en que acontecen estas inquisiciones".

Noticias de Igreja Universal

"HOMOSEXUALIDAD, ASPECTOS PSICOLÓGICOS SOCIALES Y PASTORALES". C. TRIMBOS, OVERING y otros. — Ediciones Carlos Lohle. Buenos Aires. 1968. 158 pág.

Es interesante destacar las palabras con que el editor castellano presenta el libro: "Porque concierne a un número no despreciable de individuos y porque puede transformar su vida afectiva y espiritual, la homosexualidad es, desde luego, un hecho que debe ser estudiado. Solamente así podrán ser paliadas la indigencia de datos científicos y la debilidad de fundamentos teológicos a los que está hoy librada la asistencia pastoral a los homosexuales.

"Sobre este punto, los trabajos de la Asociación Católica Holandesa para la Higiene Mental aportan una contribución positiva. Los autores de estos estudios tienen conciencia (ellos los primeros) del carácter provisorio de las opiniones que han creído deber formular. No han querido confeccionar un

manual, sino aclarar, informar y sentar los primeros jalones de una pastoral de la homosexualidad".

"Homosexualidad", constituye la traducción de la tercera edición holandesa de *Homosexualiteit*, realizada por F. Zanutigh Núñez.

El libro es fruto del esfuerzo de un grupo de especialistas. C. J. Trimbos, médico, especialista en psiquiatría y neurología. A. F. C. Overing, médico psiquiatra. G. Th. Kempe, abogado, criminólogo. J. Vermeulen, profesor de teología moral, H. Ruygers, doctor en teología y filosofía. Exceptuando al Dr. Kempe, el equipo está integrado por católicos pertenecientes a la Asociación Católica para la Higiene mental del pueblo.

Las conferencias que aquí se publican fueron dictadas en mayo de 1960 en unas jornadas de estudios organizadas por la mencionada asociación.

La primera parte de la obra se refiere a los aspectos psiquiátricos de la homosexualidad, a cargo de A. Overing.

La segunda parte amplía el problema a su dimensión social. Le corresponde a G. Kempe. J. Vermeulen analizar los aspectos pastorales de la homosexualidad en el tercer capítulo. H. Ruyger se encarga en el cuarto capítulo de transmitir el debate que ocasionaron estas conferencias y en el quinto capítulo hace algunas reflexiones pastorales sobre el tema.

Se agregan luego una nota de información editada por la Oficina Pastoral de la Asociación Católica para la Higiene mental del pueblo.

El material aquí presentado está destinado a una alta divulgación; de fácil lectura aunque el tratamiento del tema es de rigurosa seriedad científica. Esta edición está enriquecida con una importante selección bibliográfica.

Nos parece, en fin, un aporte muy valioso y útil para la comprensión del problema de la homoxesualidad y también una ayuda eficaz para quienes se encuentran abocados al tratamiento de estas personas.

Jorge Scurio

Lector amigo:

Con la próxima entrega de **PERSPECTIVAS DE DIALOGO** termina su suscripción 1968.

Por razones de administración le rogamos renueve su suscripción para 1969 (10 números) con la mayor brevedad.

Asimismo le pedimos colabore en la difusión de **PERSPECTIVAS DE DIALOGO** consiguiendo nuevos suscriptores o enviándonos las direcciones de quienes juzgue podrían interesarse en nuestra publicación.

gracias !

selección 1967 de artículos aparecidos en **perspectivas de diálogo**

Reflexiones sobre la existencia cristiana:

- :: qué nombre dar a la existencia cristiana
- :: anchura de la gracia
- :: punto de partida: la condición humana
- :: punto de llegada: la vida eterna
- :: profundidad de la gracia

por Juan Luis Segundo

Problemas post-conciliares	Ricardo Cetrulo
Caridades con reverso	Horacio Bojorge
Populorum progressio: cambio de perspectivas	Ricardo Cetrulo
Pastoral universitaria: algunas líneas de evolución	César Aguiar (h)
Revelación y antropología	Roberto Viola
Presencia cristiana en los países socialistas	Julio de Santa Ana
Cisma en la Iglesia uruguaya?	Antonio Pérez García
Pobreza y fatalidad	Darío Ubilla
Cómo se va a leer la Pastoral?	Ricardo Cetrulo

número extraordinario

EL MIEDO Y EL CRISTIANO

- **sociedad en conflicto, miedo y radicalización**
Ricardo Cetrulo
- **la dialéctica del miedo**
Juan Luis Segundo
- **las vicarías. sucedáneos del miedo**
Darío Ubilla
- **el duro legado de los que parten**
Roberto Viola
- **fenomenología del miedo**
Juan Carlos Carrasco
- **la fe supera al miedo**
Andrés Assandri
- **anchura de la gracia**
Mario Kaplún

precio del número extraordinario: \$ 80.

precio de la suscripción 1967: \$ 300.

pídalos en:

- América Latina (18 de Julio 2043, G)
- APOCE (Soriano 1465)
- Centro Pedro Fabro (Agraciada 2974)

lea **ORIENTACION**

es una revista de formación cristiana

- ★ **informa** seleccionando acontecimientos más significativos para la Iglesia universal o para la Iglesia de América Latina o del Uruguay.
- ★ **enfoca** temas de orden teológico, bíblico, litúrgico según el nuevo espíritu conciliar.
- ★ **presenta** documentos pontificios y de nuestro episcopado
- ★ **enjuicia** problemas de actualidad.
- ★ **quiere mantener un diálogo** con los lectores para compulsar sus intereses y preferencias.

Pídala en los quioscos y librerías.

Precio del ejemplar: \$ 30

La edita: EDICIONES APOCE, Soriano 1465, Montevideo

Tel. 40-61-31