

perspectivas de diálogo

- No victoria, sino búsqueda (247)
- Profundidad de la gracia (249)
- Como se va a leer la Pastoral (256)
- La tumba de Dios (262)

20

2o. año
diciembre
1967

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

NO VICTORIA SINO BUSQUEDA

Editorial

Sería demasiado fácil cantar victoria.

El grupo redactor de PERSPECTIVAS hace ya tiempo que está consubstanciado con las orientaciones de la Pastoral de Adviento. Y como tantas personas y grupos católicos que no han tenido participación en la redacción de la Pastoral, la hemos recibido con alegría y nos sentimos expresados por ella.

Pero, sería demasiado fácil presentarla como la victoria de una fracción cristiana sobre otra.

Demasiado fácil y aun contradictorio, como se verá a continuación.

Nadie ignora que desde hace algún tiempo, en ciertos ambientes de la capital se oían insistentes llamados, más o menos corteses, a la jerarquía para que dejara oír su voz frente a una supuesta desorientación, confusión e infiltración crecientes.

Se pretendía que todos los obispos menos uno "dormitaban". Y se los conminaba a que hablaran e hicieran uso de su autoridad.

Pues bien, ahí está lo que se exigía. Y ya esas mismas voces - casi diríamos ingenuamente - se elevan de nuevo para decir que no era esa voz la que buscaban oír.

Ello muestra que no era orientación lo que se buscaba, sino una orientación. Los que la pedían estaban tan perfectamente orientados que hoy discuten la orientación y la encuentran errónea y confusa. En realidad deseaban que se impusiera a los demás lo que ellos mismos pensaban.

Eso es usar de la Iglesia, no oírla. Usarla para la defensa global de una sociedad y de sus estructuras.

Por eso mismo la Pastoral no es una victoria. En primer lugar, porque no orientará a los que conscientemente o inconscientemente buscarán en ella cómo defender la sociedad que recibieron o que construyeron (1).

Pero, sobre todo, en segundo lugar, porque siempre a una orientación proveniente de la jerarquía local se puede oponer otra diferente y aun opuesta. Nadie puede ignorar que a poca distancia de Montevideo en el espacio y a muy poca distancia del presente en el tiempo, las orientaciones son, fueron y pueden ser diferentes.

A menos de caer en un relativismo total, el cristiano está llamado a pensar. Los que se esforzaron por hacer de la revelación cristiana en la Iglesia una norma de acción, no comenzaron a pensar con el advenimiento de esta jerarquía, ni cesarán de hacerlo porque sea substituída.

No utilizar a la Iglesia, significa pues aceptar que existen discrepancias y aun defender la posibilidad de que se expresen. Significa no sólo acatar, sino poder saber por qué se acata. Es decir, significa ser lo suficientemente libre y cristiano como para reconocer que lo que dice la Pastoral es la doctrina evangélica viviendo nuestra realidad uruguaya y latinoamericana.

No puede haber, por lo tanto, para nosotros otra victoria que la de la alegría contra el desaliento, que la de un compromiso sobre el desquito, que la de sentir que - contrariamente a la letra, pero no al espíritu de la Pastoral - hoy más que nunca es tiempo de pensar.

(1) Véase en este número Cómo se va a leer la Pastoral.

PERSPECTIVAS DE DIALOGO

PROFUNDIDAD DE LA

GRACIA

Reflexión

II

Entramos pues en el tercer nivel de nuestra búsqueda, donde trataremos de aportar los nuevos elementos que entran hoy en el planteo del problema.

Nos parece que, esquemáticamente, éstos pueden reducirse a tres, pero capaces ciertamente de introducirnos en un planteo más hondo y, por lo mismo, más auténticamente ecuménico.

Una vez más, ¿nos transforma realmente la gracia?

..

El primer elemento sería comprobar la imposibilidad de dar a esta pregunta una respuesta meramente experimental.

En otras palabras, no reside en ninguna comparación de experiencias la posibilidad de decidir si sí o no la gracia ha transformado nuestra existencia.

En efecto, y además de lo dicho en la segunda reflexión sobre el tema (1), el estudio sobre la ilimitada anchura de la gracia de Dios basta para establecer la imposibilidad de decidir la cuestión comparando un antes y un después en el tiempo, o a un hombre y a otro en el interior de la humanidad. La gracia nos acompaña siempre y a todos. Si el don de Dios nos transforma, la transformación es universal y continua.

El antes y el después de Pablo no son cronológicos sino teológicos. No sitúan la transformación en el tiempo, sino frente a Aquél que es causa de ella. Y ello aunque Pablo de hecho no se haya preocupado de distinguir esa causalidad de su propia historia personal y de su encuentro con Cristo, el transformador de su existencia.

Ahora bien, si comprendemos que el cambio realizado por la gracia tiene dimensiones que van mucho más allá de los límites del tiempo o de la pertenencia visible a Cristo, comprenderemos al mismo tiempo que es la fe, apoyada eso sí en nuestra experiencia, la que nos asegura que realmente podemos amar y que esa posibilidad la debemos a la gracia.

"Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos" (I Jn. 3,14), escribe San Juan. Por eso la revelación nos advierte que el juicio

decisivo de Dios sobre nosotros versará precisamente sobre ese amor que nos es posible y necesario.

Esto no significa, como enseguida veremos, que sea una realidad pasada o superada el desgarramiento de que habla Pablo a los Romanos. No es que podamos hoy (o nosotros) con la gracia, al mirar lo que hemos realizado, reconocer, a diferencia de ayer (o de otros hombres) lo que real e interiormente quisimos hacer y ser.

La extrañeza ante lo que realizamos, su desproporción con la decisión de nuestra intimidad siguen siendo datos radicales de la existencia humana. Cristo no los ha suprimido en sus fieles ni siquiera en sus santos. Y no los ha suprimido porque ellos constituyen la condición humana concreta. Condición en su doble sentido de componente necesario y de condicionamiento para que el hombre sea hombre, es decir, libre.

Pero ello no significa que la disparidad mencionada entre decisión íntima y realización sea absoluta, o sea que se trate de dos realidades sin más conexión que la falsedad. Tampoco allí habría libertad.

Tomemos como ejemplo el conocido problema del artista. También él experimenta la condición del arte: esa terrible desazón de no reconocer en la obra realizada el objeto ideal de su íntima inspiración. También él puede y debe decir que no entiende lo que hace, que no comprende en qué momento de la realización los instrumentos se escaparon de sus manos y siguieron caminos propios...

Esta extrañeza la siente el aprendiz y el gran artista. Y, no obstante, el hombre, sin dejar de sentirla, es capaz de arte. Algo de su intimidad inspirada pasa, aquí y allá, a través de su realización. Y ese algo es real, inspirador, imperecedero, inconfundible.

Se dirá que el artista, en su capacidad creadora no tiene un "pecado original" artístico que superar. Quien así argumenta olvida sin duda que la Redención es, no meramente una posibilidad jurídica ofrecida, sino una realidad actuante en la humanidad y que su eficacia está no precisamente en hacernos hacer tal o cual cosa, sino en hacer que nuestra libertad, como la inspiración del artista, atraviese el muro ciego de las fuerzas aparentemente destinadas a derrotarla. "Que se robustezca en vosotros el hombre interior..." (Ef. 3,16).

Gracias a Cristo, pues, a pesar de todo el desgarramiento de la condición humana, de todo el peso de los determinismos y de la complicidad, que se lleva tras sí una gran parte de nuestros proyectos, un poco de amor pasa a nuestras vidas.

Esto lo defendió la Iglesia Católica contra Lutero o contra sus simplificadores. Pero esto no debe llevar a caer en la simplificación opuesta de imaginar la libertad del hombre como si estuviera situada, después de Cristo, del bautismo o de la Iglesia, en un fantástico plano creador donde el amor y el egoísmo se presentaran ante el arbitrio humano para que éste decidiera cuál de los dos llegaría a la existencia.

Precisamente aquí interviene un segundo dato que nos proporcionan a una la psicología, la fenomenología y la concepción evolutiva del hombre: los actos humanos, en relación con la libertad son más complejos de lo que imaginaba la concepción filosófica y teológica clásica.

En efecto, si podemos emplear un adjetivo que tiene su lugar en la paleontología, dicha concepción era fijista: un libre arbitrio que, puesto ante la disyuntiva de un acto bueno y otro malo, decidía cuál de los dos había de pasar de proyecto a realidad.

Ahora bien, si con una concepción global cristiana (2) interrogamos la moderna psicología profunda, ésta nos mostrará al hombre como emergiendo apenas de la obscuridad de los instintos, que reintroducen subcientemente, bajo mil disfraces, sus motivaciones en lo que, a primera vista parecería una deliberación libre de nuestra voluntad conciente (3).

Si interrogamos la fenomenología, observaremos una perspectiva convergente: el actuar del ser humano es una constante hecha con la mala fe que pretende hacer pasar como surgido de una decisión libre lo que es sólo un tranquilizador dejarse llevar por la ley del menor esfuerzo que nos devuelve a la simplicidad del mundo de las cosas (4).

La concepción evolutiva del hombre y del universo nos brinda también una orientación convergente: el hombre, situado, por el nacimiento mismo de su libertad, en ese margen difícil y crítico donde la evolución puede ser asumida o puede continuar arrastrando ciegamente al nuevo ser con la misma fuerza con que arrastró todo el resto. La libertad no aparece así como una facultad dada plenamente y de una vez por todas, sino como la posibilidad de asumir poco a poco, y a través de innumerables tanteos y retrocesos, el pilotaje de una evolución cuyos determinismos siguen vigentes (5).

En una palabra, toda la concepción científica y filosófica que no lleve un prejuicio mecanicista o determinista, converge maravillosamente desde hace un siglo hacia esa descripción paulina de una libertad que se abre paso penosamente a través de los propios instrumentos de su realización.

¿Qué consecuencias tiene esto con respecto al uso de la libertad humana? Varias y muy importantes (6).

1.- La primera es que no todos nuestros actos, a lo largo del día y de la vida, por más concientes que sean, proceden de nuestra libertad.

2.- No se trata únicamente de que muchos de ellos, por más concientes y deliberados que parezcan, obedecen en realidad a la ley del menor esfuerzo, sino que dentro de la totalidad de cada acto, uno de los componentes es siempre el egoísmo que dobla la finalidad del acto hacia nosotros mismos, utilizando para la propia comodidad la ley del menor esfuerzo que rige cada realización.

3.- En otras palabras, el egoísmo que hace servir a la propia comodidad los determinismos inherentes a toda realización de un proyecto humano, y hace perder así continuamente al hombre el control, por lo menos parcial,

de sus realizaciones, es un componente de todas nuestras acciones. Empuñan como totalmente nuestros los mecanismos de que nos servimos, no nos es posible. Algo de lo que damos regresa siempre.

4.- Nuestra libertad se mueve pues entre esos dos polos inalcanzables por un lado, el de volvernos una cosa más por un egoísmo llevado hasta su última consecuencia (que es el menor esfuerzo sustituyendo totalmente la persona): y, por otro, el de volvernos enteramente creadoras por la utilización absolutamente libre y personal de los determinismos (que servirían así de expresión cabal de nuestro ser en el amor).

5.- En este contexto, la libertad, la persona y el amor se identifican, exactamente como en el contexto paulino. Los momentos más decisivos de nuestra existencia cesan de ser tales o cuales acciones que, en el fondo, son sólo consecuencias, a menudo indeliberadas. Lo decisivo consiste en aprovechar las situaciones (inestables) de equilibrio psíquico para ensanchar y profundizar nuestra capacidad de sentir y vivir la vida de los otros como próximos (7). En este continuo crear y recobrar la proximidad de los otros está la única posibilidad, aunque siempre limitada, de defender nuestra libertad, nuestra persona y nuestro amor, de la crisis de egoísmo inevitable que el menor esfuerzo introducirá en su realización.

Podríamos reflexionar también aquí en el hecho de que sólo en un contexto así adquiere su plena significación la parábola del trigo y de la cizaña. Esta no se refiere tanto, en efecto, a la imposibilidad en que estaría Dios de separar durante su vida a buenos y malos (imposibilidad que nunca podría ser absoluta): sino de separar lo bueno y lo malo, la virtud y el pecado, el amor y el egoísmo. En efecto, dividir estos dos elementos de la construcción humana sería dar por terminada esa misma construcción en toda existencia humana, en la condición presente (8).

..

Esto nos lleva a un tercer elemento igualmente importante para el planteo correcto de la pregunta sobre la transformación que opera la gracia en nuestra existencia. Ese elemento es una maduración de nuestra idea sobre el juicio de Dios.

En efecto, coherentemente con la idea de una libertad-facultad colocada a igual distancia del acto bueno como del malo, la concepción fijista y clásica del hombre lo mostraba dirigiéndose sucesivamente en una dirección y en otra. Es decir, borrando hoy con el mal al bien de ayer, y viceversa.

De ahí la idea de que lo decisivo no podía ser otra cosa sino la última acción. En definitiva, era Dios el que decidía el destino final de cada hombre, no tanto por preterminación, sino al enviarle la muerte en el instante A o B, esto es, después del acto bueno o del malo (9).

La controversia del tiempo de la Reforma suponía la misma concepción fijista de la libertad, puesto que se trataba de saber si esa proporción entre bien y mal se modificaba fundamentalmente con la gracia a lo largo de la vida.

Con todo esto queda en la sombra uno de los datos más importantes del mensaje cristiano: la desproporción esencial entre la eficacia y la solidez del amor y la del egoísmo. Y consiguientemente, queda también en la sombra el secreto del hombre emergiendo de la evolución y asumiendo personalmente el rumbo de su existencia y el de la humanidad.

Era lógico entonces que no se viera el sentido de la aventura humana.

"En efecto, si hay que creer a mi párroco, y al de ustedes, la situación es la siguiente: el Dios que San Pablo predicó hace veinte siglos en las costas del Mediterráneo, habría creado a los hombres para colocarlos vivos en el mundo más peligroso que haya podido inventar un cerebro humano, en un negro laberinto donde uno tropieza con tentaciones prohibidas, para caer, como por una trampa, en la felicidad eterna a menos que uno resbale por otra trampa hasta una eternidad de sufrimientos" (10).

El dato que mencionamos se opone diametralmente a esta perspectiva. Así por ejemplo, la carta de Santiago termina con esta advertencia: "el que convierte a un pecador de su extravío, salvará su propia alma de la muerte y cubrirá la totalidad (lit. la muchedumbre) de sus pecados" (Stgo. 5,20).

¿De dónde procede esta manifiesta desproporción? ¿Se trata de una promesa especial hecha por Dios al que ejercitare ese tipo peculiar de amor? Sin duda que no. Estamos aquí frente a la aplicación particular de un principio que la Iglesia apostólica conoce y enuncia en una forma mucho más general citando, pero con un sentido renovado después de la revelación cristiana, una frase de los Proverbios (10,12): "el amor cubre la totalidad de los pecados" (I. Ped. 4,8).

¿Qué quiere decir esto? Una vez más, ¿de dónde esta desproporción que toma así su plena dimensión? ¿Por qué el amor, cualquier actitud de amor supera la fuerza de innumerables pecados?

Hay aquí algo que no tiene traducción jurídica ni cuantitativa. Algo que indica otro plano del que habitualmente usamos para este tipo de comparaciones.

En efecto, nuestro modo de pensar en esta materia es jurídico, y todavía agravado muchas veces por una imagen infantil y pesimista según la cual ningún amor vale cuando el pecado se ha apoderado de nuestra alma; pero cualquier pecado inutiliza el amor anterior!

Y ello, a pesar de la afirmación, tan olvidada como central, de Pablo: "donde abundó el pecado (es decir, en todos) la gracia fue más abundante todavía" (Rom. 5,20).

En realidad, todo lo que citamos está indicando lo que también indicaban ya los datos examinados con anterioridad: la superabundancia y la victoria de la gracia no consisten en que mejore la proporción numérica entre actos de amor y de egoísmo. El amor y el egoísmo, aunque caen ambos bajo nuestra responsabilidad, no están en el mismo plano ni tienen la misma eficacia ontológica por decirlo así.

Recordemos que el hombre emerge de la no libertad. Todo lo que el amor realiza se inscribe en la historia positiva de la humanidad. Todo lo que el egoísmo efectúa es una vuelta a la fuerza ciega, pre-humana, y con ella pasa, como la figura del mundo (Cf. I Cor. 7,31 y I Jn. 2,17) sin arrastrar consigo lo que se construyó en el amor.

Esta diferencia de planos nos la presenta Pablo claramente cuando, al hablarnos del hombre desgarrado, nos dice: "Yo sé que el bien no habita en mí, es decir en mi condición humana (lit. en mi carne); en efecto, puedo quererlo, pero no realizarlo... Ahora bien, si realizo lo que no quiero, no soy yo el que actúa, sino el pecado que habita en mí" (Rom. 7,18-20). Le ahí que a la misma imagen del juicio final presentada por Mt. 25,31, haya que llevarla a una profundidad mayor, guardando, eso sí, su contenido esencial de que el juicio versará sobre el amor concreto que los hombres han ejercido los unos por los otros.

La mirada de Dios sobre ese ser que emerge de sus propios determinismos con la posibilidad divina de amar, tiene en cuenta la disparidad de planos entre ese amor y el egoísmo, que una visión más infantil necesariamente iguala como los pesos opuestos en los platillos de una balanza.

Se trata, nos dice Pablo, de una construcción en la que intervienen egoísmo y amor, íntimamente mezclados. De la dosis de amor y de egoísmo que en ella intervengan, dependerá la solidez de lo construido. "Que cada uno vea cómo edifica... Si uno edifica... con oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja, se pondrá de manifiesto en el día del juicio lo que vale la construcción de cada uno, porque el fuego lo verificará. Si la obra resiste, recibirá (con ello) recompensa. Si se consume, sufrirá la pérdida, aunque él se salve como a través del fuego" (I Cor. 3,10-15).

La madurez cristiana puede entender este lenguaje. Y comprender así que en esta transformación íntima de nuestro ser por la gracia está justamente el centro maravilloso de la justa esperanza cristiana.

"Entonces, vencida la muerte... lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad, y, permaneciendo el amor y sus obras, se verán libres de la servidumbre de la inutilidad todas las creaturas... Los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra todos los excelentes resultados... de nuestro esfuerzo... los volveremos a encontrar, limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados" (C. Vaticano II GS).

Tal vez estos tres datos y la contribución que ellos significan en el planteo mencionado, permitan vislumbrar una solución más plena, más comprensiva y más ecuménica de la pregunta que dividió a la Iglesia hace cuatro siglos.

Y tal vez, lejos de llevarnos a menospreciar lo que entonces se defendió por ambas partes, nos haga comprender mejor la verdad que cada uno intuía y defendía.

Con este tema de la profundidad, terminamos las reflexiones de este año consagradas a las dimensiones de la existencia cristiana. Esperamos que con ellas el lector haya sentido que la gracia de Dios no era una palabra vieja y vacía, sino una realidad existencial, poderosamente real, interesante y decisiva.

Juan Luis Segundo

-
- (1) Ver PERSPECTIVAS nº 2 y 3.
 - (2) No queremos indicar con esto una determinada antropología que sería cristiana, sino cualquier concepción global que parta de la problemática cristiana y que permanezca abierta a su mensaje.
 - (3) Cf. Paul Ricoeur, De l'interprétation. Essai sur Freud. Ed. du Seuil. Paris 1965, l. I, ch I-II.
 - (4) Cf. Jean-Paul Sartre, L'Être et le néant. Gallimard. Paris 1943, P.I, ch II.
 - (5) Cf. Emile Rideau, La Pensée du Père Teilhard de Chardin. Ed. du Seuil. Paris 1965, ch IV-V. Contiene excelentes documentos inéditos.
 - (6) Para un desarrollo más amplio de este problema enviamos al lector al primer tomo de nuestra obra La Cristiandad, ¿una utopía? CCC. Mont. 1963.
 - (7) Este es el sentido último de la parábola del Buen Samaritano en el Evangelio. La pregunta esencial era: "¿cuál es mi prójimo?" La respuesta de Jesús es una parábola donde tener o no prójimo depende de que lo "aproximemos", es decir, de que nos dejemos afectar por las necesidades ajenas que vemos. Y finalmente el "va y haz lo mismo" se refiere no tanto al efecto de la obra de misericordia, sino a la causa, a esa "aproximación" que debemos defender aún de preocupaciones religiosas (como las del sacerdote que pasó de largo).
 - (8) Según la teología Cristo y su Madre, aunque participantes de la naturalidad humana, no estuvieron sujetos, por su inmunidad al pecado, de la condición humana que resulta de él en el resto de la humanidad ("similitud total menos en el pecado". Heb. 4,15).
 - (9) No hace aún quince años se enseñaba corrientemente en teología la tesis de que "los justos, además de la gracia especial para que puedan perseverar (en la gracia hasta la muerte), necesitan otra gracia, es decir la gran gracia de la perseverancia para que realmente perseveren (en estado de gracia) hasta el fin". La finalidad de esta tesis (retirada después de los programas) era probar que "el hecho interior de... haber respondido en el último acto libre a la gracia de Dios, y el hecho exterior de ser alcanzado por la muerte cuando se está en gracia, constituyen una gracia de Dios". En otras palabras, la gracia principal de Dios era el recibir la muerte cuando, a raíz del último acto, la vida estaba orientada hacia el bien. De acuerdo con esto, en una controversia reciente sobre reanimación médica, uno de los participantes se declaraba contrario a toda cesación de los cuidados de reanimación, por más prolongados e inútiles que éstos parecieran: "Soy médico; oreo al mismo tiempo en una vida eterna que será diferente según la manera con que terminará mi existencia: en estado de pecado mortal o no". (Nouvel Observateur, 25/10/67, p. 28).
 - (10) Armand Salacrou, Théâtre VI. Gallimard. Paris 1954, 4ème. ed. p. 210.

COMO SE VA A LEER

LA PASTORAL

A pocas semanas de publicada la Pastoral de Adviento, tenemos ya elementos suficientes para confirmar los temores de que iba a ser mal leída y mal interpretada, tanto por la derecha como por la izquierda.

En efecto, si alguien lee la Pastoral y concluye con entusiasmo: Mons. Parteli aprueba la violencia, ¿qué ha hecho? Una simplificación. Se ha eximido de realizar paso a paso el camino sólo esbozado, pero suficientemente señalado, que debe realizar el cristiano en su marcha hacia un compromiso temporal más serio y más coherente con las exigencias cristianas.

Otros, por el contrario, han dedicado sus energías - no menos superficialmente que los anteriores - a señalar las lagunas de la Pastoral: no se destaca en ella por ejemplo, el peligro de esa misteriosa infiltración marxista tanto más misteriosa por cuanto nunca se puede saber exactamente lo que recubre.

Estos dos casos extremos, constituyen una forma determinada de enfrentarse a un documento de la Iglesia: se busca simplemente si confirma o no las propias convicciones y no la orientación profunda que intenta dar el documento. De este tipo de simplificaciones - esperadas por otra parte - no vamos a hablar en este artículo, porque en realidad, en estos casos, la Pastoral (y la Iglesia misma) es utilizada, no leída y meditada en una perspectiva cristiana.

Más bien quisiera referirme a otro tipo de problema de lectura que podría formularse así: aun en los cristianos que acceden a la lectura de la Pastoral con buena voluntad, existen una serie de valores, ideas, actitudes, etc., provenientes de la sociedad en que vivimos, que impiden la percepción del mensaje en su alcance profundo. O en otras palabras: la comprensión de la Pastoral supone una toma de conciencia de los condicionamientos que nuestra propia cultura nos impone, y que nos impide asumir una actitud crítica del orden existente, mediante su confrontación con las exigencias del Cristianismo. ¿No es significativo el hecho de que la voz de la Iglesia en materia social desde León XIII hasta nuestros días, haya pasado inadvertida para muchos? ¿No está indicando eso que leemos los documentos a partir de nuestros propios valores y que esa pre-comprensión con que accedemos a los documentos, filtra y acomoda el verdadero contenido? Y el impacto mayor que ha tenido entre nosotros la Pastoral de Adviento, ¿no estaría indicando que nos encuentra mejor preparados, más sensibilizados para percibir el mensaje, de-

bido a la crisis misma porque atraviesa el país y que nos toca a todos?

Parece importante, por tanto, para contribuir a una mejor intelección de la Pastoral, el analizar más en detalle los condicionamientos a que nos hemos referido.

. . . .

Para comenzar tenemos que remontarnos a una serie de nociones elementales pero sumamente importantes para situar nuestro problema.

Toda sociedad, es decir, todo proyecto de organización de la convivencia humana tiene que responder, y responde siempre de hecho a una pregunta clave: ¿cómo concebir las relaciones entre los miembros que la componen?

A esta pregunta se han dado en la historia de la humanidad múltiples respuestas que dependen del grado de desarrollo e integración de los grupos humanos; del tipo de tecnología disponible para asegurar la manutención de los miembros (la aparición de sociedades urbanas, por ejemplo, está condicionada a técnicas agrícolas que permitan a los agricultores producir más de lo que consumen); de la organización del poder, es decir, de los mecanismos de control sobre los miembros de la sociedad, etc.

La vida en sociedad constituye, pues, un desafío a todas las fuerzas que tienden a oponer a los hombres entre sí, a los instintos de dominación de los unos sobre los otros, y cada sociedad concreta, con su forma de organización determinada, es una respuesta de hecho a este desafío. La rudimentaria organización de una horda salvaje solucionará el problema mediante la realización de una igualdad resultante de la indiferenciación de las funciones de los miembros y un fuerte control de la autoridad. Otras sociedades más evolucionadas - los imperios de la antigüedad, por ejemplo - realizarán más bien un tipo de organización bi-clasista en que grandes masas dominadas, sirven a minorías dominantes. Es el caso del Egipto antiguo, de la China, etc. Por su parte, las sociedades modernas industrializadas, fruto de la división del trabajo, basarán su organización social - teóricamente al menos - en la solidaridad de sus miembros que cumplen funciones complementarias dentro de la estructura social.

Cada una de estas formas de organización social expresa, por el sólo hecho de existir, una determinada manera de concebir las relaciones humanas, y un proyecto para resolver el complejo problema de la convivencia humana.

Lo importante en este planteo es comprender, en primer lugar, la complejidad de factores que inciden en el logro de una forma de convivencia; y en segundo lugar, que toda concepción de las relaciones humanas se expresa necesariamente en instituciones.

¿Qué tipos de instituciones? En primer lugar las que se refieren a la estructura económica y que regulan los modos de producción, las transacciones económicas, las relaciones de trabajo y propiedad. En segundo lugar las instituciones que se refieren a la estructura política o conjunto de mecanismos de control y poder. Todas ellas expresan por su ser mismo cómo se de-

finen en tal sociedad concreta las relaciones humanas. Dentro del sistema capitalista, por ejemplo, la libre competencia y el incentivo del lucro, sitúan al hombre frente a sus semejantes en términos competitivos, y con una motivación fundamental: el máximo provecho individual.

Pero además existe otro tipo de instituciones que se sitúan a otro nivel, y de las cuales somos muchos menos conscientes: los comportamientos, actitudes, valores, ideas, comúnmente aceptados en la sociedad y que hacen posible el funcionamiento y la permanencia del sistema económico y político.

Podemos visualizar este tercer tipo de instituciones, no menos eficaces y no menos necesarias que las dos primeras, con algunas instancias concretas. El comportamiento y la actitud de sumisión de un vasallo con respecto a un señor noble, en sociedades feudales, son la expresión institucionalizada de una determinada manera de concebir las relaciones entre las clases y contribuyen a que ese tipo de relaciones se perpetúen y establezcan.

De la misma manera, la idea, esencial en un sistema feudal, de que el nacimiento determina la suerte definitiva del hombre: se nace noble o vasallo, y esto constituye un orden natural inmutable, querido por Dios, no sólo expresa cómo piensa una sociedad las relaciones entre sus miembros, sino que además en la medida en que sea aceptada, hace imposible toda actitud crítica frente al sistema social, y así lo justifica y lo perpetúa.

Retomando lo dicho hasta aquí, digamos que todo ensayo de convivencia humana puede ser considerado como un proyecto social, como una forma de existencia social que se expresa y busca perpetuarse no sólo a través de las estructuras económicas y políticas sino además, a través de otro nivel, que llamaremos el nivel ideológico y que definiremos como la conciencia social, cuyo contenido - los comportamientos, valores, ideas, actitudes antes señalados - se refieren a la estructura política y económica y constituyen su justificación.

En este sentido podemos decir que no es posible una organización social sin una estructura ideológica tal como la hemos definido. Es importante señalarlo, por cuanto parecería que en el lenguaje ordinario se reserva la palabra ideología - a la cual a menudo se confunde con teoría filosófica - para los proyectos sociales que cuestionan el orden existente, es decir, para los proyectos sociales subversivos. De ahí la connotación un tanto peyorativa de la palabra ideología en ciertos medios.

Nuestro breve desarrollo debe haber dejado claro que ese modo de hablar es inadecuado, como es asimismo inadecuada la clasificación de los partidos políticos uruguayos en "partidos ideológicos" y "partidos tradicionales no ideológicos". Estos últimos sustentan también ellos una ideología: la que define y corrobora el orden existente.

Esto nos permite agregar un último elemento: la ideología que subyace a todo proyecto social y permite su funcionamiento y su permanencia no siempre es consciente. Puede existir y ser vivida simplemente al nivel espontáneo - y esto es verdad en la mayoría de los casos, aun en los grupos sociales que deberían estar más interesados en una transformación - o puede lle-

varse a un nivel de conciencia refleja, elaborada en forma científica.

¿Qué implicaciones se deducen de este análisis para nuestro tema: Cómo se va a leer la Pastoral? Analizando la doctrina social de la Iglesia, de la cual la Pastoral forma parte, observamos ya desde el primer documento de León XIII, que comporta como dos momentos fundamentales: un primer momento crítico del orden social existente a la luz de los principios cristianos y un segundo momento de elaboración de un nuevo proyecto social, al menos en sus grandes líneas. Ahora bien, quien accede a la lectura y estudio de esa doctrina imbuido sin ser consciente de ello, de la ideología que la sociedad le ha transmitido desde su primera educación, es muy posible que no pueda percibir a partir de su conciencia "espontánea", no reflexionada, los alcances reales de la crítica y mucho menos, el llamado a la búsqueda de un proyecto nuevo.

Es obvia la complejidad del problema. Porque por un lado es importante que la sociedad transmita a sus miembros una determinada ideología que les permita integrarse sin dificultad al orden existente. La sociedad lo necesita para su funcionamiento. Pero a la vez, esta asimilación no crítica de una ideología constituye un condicionamiento serio, tanto más serio y peligroso cuanto que esa influencia no es percibida como tal, y limita las posibilidades críticas del individuo.

¿Círculo sin salida? ¿Posibilidades de acceso a una conciencia crítica? La respuesta a estas preguntas no entra en los límites de este artículo. Señalamos simplemente el aparente "impasse": El orden vigente tiende a perpetuarse a través de los mecanismos señalados que aseguran su permanencia. El cambio y la transformación no son posibles a menos que se realice una toma de conciencia de lo que involucra la ideología existente y se asuma una actitud crítica frente a ella.

El problema se hace aun más agudo si hacemos entrar en nuestra análisis un nuevo elemento: el Cristianismo, al cual nos hemos referido sólo tangencialmente.

Por el dinamismo propio de su encarnación, el Cristianismo ha llegado, en el devenir histórico a asumir sin crítica los valores, actitudes, etc. propios de una determinada organización social. En definitiva se ha identificado el Cristianismo a una ideología. En virtud de esa identificación se defienden en nombre de los principios cristianos posiciones que provienen en realidad de la ideología del orden existente. ¿No es obvio que quienes defienden la civilización occidental y cristiana deberían reconocer con valentía que están identificando dos términos de distinto orden, y que el Cristianismo es Buena Nueva también en Africa y en Asia, sin necesidad de que esos continentes se occidentalicen para recibir el Evangelio?

Pero no es menos obvio que una vez realizada la identificación se hace aun más difícil el asumir una actitud crítica frente al orden existente, tal como la piden los documentos de la doctrina social de la Iglesia: a la fuerza de permanencia de una ideología inconscientemente recibida, se añade la fuerza del Cristianismo indebidamente identificado a ella.

Y sin embargo... quizá en la misma dificultad se puede encontrar el camino de salida. Quizá siendo el cristiano el que se encuentra más condicionado, puede encontrar en el Cristianismo mismo que profesa la puerta hacia la liberación. A este nivel la Pastoral adquiere toda su importancia. Porque ella es antes que nada una invitación a la búsqueda en las fuentes cristianas de lo que podríamos llamar "lo esencial cristiano", es decir, una fe que responde desde la totalidad de la existencia a un Dios que se da en el Amor total, y que urge al compromiso con los hermanos. En la fidelidad a esta búsqueda, a la cual nos invita la Pastoral, el cristiano se hará capaz de desolidarizar el Cristianismo de toda ideología, y, en virtud de las exigencias mismas de su fe, descubrir su ser de fermento: crítico de las estructuras en que vive y colaborador en la construcción de un proyecto nuevo.

Recordemos a este respecto las palabras mismas de la Pastoral:

"El Cristianismo sin embargo, no puede confundirse con una ideología más, que implique opciones determinadas en lo temporal, y por eso ningún cristiano puede atribuir valor absoluto al sistema de sus preferencias.

Nuevamente reafirmamos la libertad del cristiano para optar, en esos problemas, 'con la luz de la sabiduría cristiana y con la observación atenta de la doctrina del magisterio', por lo cual no todas las opciones posibles son lícitas para él: algunas son netamente contrarias al Evangelio (p. 16).

. . .

"Cómo se va a leer la Pastoral", nos preguntábamos en el título de este artículo. En el curso de nuestro análisis fuimos descubriendo los condicionamientos que sin mala voluntad de nuestra parte nos impiden la percepción de la problemática que Mons. Parteli y su presbiterio ponen a nuestra consideración, para finalmente desembocar en una conclusión aparentemente inesperada: la única manera correcta de leer ese documento es aceptando la puesta en marcha de un proceso de transformación personal que adquiere todas las características de una liberación, y como tal, dolorosa.

Es mucho más que una lectura. En el curso de esa liberación, y del compromiso que ella exige, tendremos que despojarnos de muchos hábitos, y formas de pensar y quizá, formas de vivir, que se habían hecho carne en nosotros. No es una aventura imprudente a la que somos llamados. No son opciones infantiles las que se nos piden. No son posturas fáciles de tomar o la adhesión a slogans o el uso de un vocabulario en boga las que urgen. Sino el descubrimiento progresivo y sereno de las exigencias del amor cristiano y la actitud seria que se sigue de él.

En esto el cristiano no está solo. La Iglesia misma por boca de Mons. Parteli se compromete primero:

"Pero además la Iglesia, como Institución, debe desvincularse de toda atadura concreta con cualquier clase de poder público, eco-

nómico o social, corriendo aun el riesgo de ser perseguida y criticada o de carecer de recursos económicos o de posibilidades de apoyo, para estar siempre al servicio, como Cristo, de los que sufren, de los más pobres y necesitados y dar el testimonio de pobreza que todos los hombres necesitan en función de la justicia y el amor". (p. 19).

Ricardo Cotrulo

OMISION:

En el número 19 de PERSPECTIVAS la redacción involuntariamente ha omitido el nombre del autor del artículo MICRO-IGLESIA FRENTE A LA MACRO-IGLESIA. Su autor es el Dr. José María González Ruiz quien ha desarrollado una intensa labor teológica durante el Concilio como experto de la Oficina de Información Holandesa de Roma - conocida comúnmente como DO-C -. Sus trabajos sirvieron de base para diversas intervenciones en los debates conciliares y algunos han quedado incorporados en la "Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy" y en la "Declaración sobre libertad religiosa".

"LA TUMBA DE DIOS"

R. Adolfs. Ediciones Carlos Lohlé. Bs. As. 1967.

"La Tumba de Dios" es un libro desigual. Un trabajo cuya comprensión exige situarlo dentro su intención global que no se descubre sino al final, cuando el autor trata de la Iglesia "kenótica". Una vez hecha esta operación previa "La Tumba de Dios" es un libro con "alma" y que presenta sin tapujos ni medias tintas las grandes opciones de la Iglesia de hoy. Pero vayamos por parte.

El libro nace de un interrogante sobre la estructura actual de la Iglesia. "Y así, volvemos a la cuestión inicial sobre si la Iglesia tiene o no un futuro en el mundo moderno. Una cuestión que, incidentalmente, no se planteó en el Concilio. Lo que sí se planteó fue la necesidad de adaptar estructuralmente a la Iglesia y, al hacerlo, de reorganizarla en forma tal que su prédica resulte más efectiva en la sociedad humana contemporánea. Pero aunque se admitió la necesidad de adaptar, de tanto en tanto, estructuralmente a la Iglesia y modernizarla (esto es, la necesidad del aggiornamento) se descontó, sin más, que continuaría existiendo con su estructura básica inalterada. Porque, ¿acaso no dijo el mismo Cristo 'estaré con vosotros hasta la terminación de los tiempos' (Mat. 28,20)? La Iglesia, segura de que las cosas marcharán bien, puede con toda confianza enfrentar las crisis, porque sabe que siempre seguirá existiendo y podrá superar todas las dificultades ¡Christus vincit!

"Creo, sin embargo, que Cristo dirigió estas palabras, en primer lugar, a los apóstoles y luego, más allá de ellos, las hizo extensivas a todos aquellos que deberían unirse bajo la misma fe. Lo que no dijo fue: yo estaré siempre con esta institución y con esta estructura hasta la terminación de los siglos. Alfred Delp vio este problema claramente y con una perspectiva agudizada por el sufrimiento. Poco antes morir en un campo de concentración escribió: 'A causa de la naturaleza del desarrollo histórico de su estructura, la Iglesia se interpone, hoy, en el camino de su propio progreso. Creo que si no logramos disociarnos voluntariamente de esta estructura, el juicio de la historia nos fulminará y nos destruirá'.

"En consecuencia, sostengo - sin falsas ansiedades - que no sólo es lícito sino también necesario plantear el interrogante: ¿hay un futuro para la Iglesia? En este libro me propongo, antes que nada, estudiar más de cerca la situación dentro de la cual un interrogante de este tipo puede plantearse". (p. 15).

En una primera instancia el autor reseña la problemática de la "muerte de Dios" para concluir haciendo suya una afirmación de Schillebeeckx. "Las dificultades que se experimentan en la 'Francia secularizada' en conexión con la religión, en suma, no tienen real vinculación con Dios o con Cristo sino con la Iglesia, su carácter y su funcionamiento. La misma imagen surge de varias encuestas hechas en Inglaterra y que he consultado a la ligera. (Robinson) no ha dado, por lo tanto, en el verdadero blanco de la inseguridad con respecto a la fe, a saber, la Iglesia". (p. 36).

Enseguida el autor desarrolla la dificultad contemporánea para anunciar el mensaje cristiano. Y expone brevemente tres movimientos actuales: la desmitificación de Bultmann, la teología de la respuesta de Tillich y el método del análisis lingüístico de Paul Van Buren, para concluir de esta forma. "La enseñanza de la Iglesia marcha a destiempo con la edad moderna porque la forma misma de la Iglesia es una supervivencia de épocas pasadas. Esta forma debe ser reinterpretada y remodelada según toda nueva situación del hombre y del mundo. Todo apunta al hecho de que es casi seguro que la estructura de la Iglesia sea la verdadera culpable del estado de crisis en que hoy día está sumido el cristianismo. Si la Iglesia permanece tal como hasta el presente (y esto también se aplica a la Iglesia post-conciliar) es bastante probable que se convierta en la tumba de la cristiandad. Este es un pensamiento paradójico que no queremos ni podemos aceptar. Entonces, ¿en qué ha fracasado la Iglesia?" (p. 48).

En el cap. II Adolfo entra a estudiar el futuro del mundo, la futurología. Capítulo muy criticable en el que el autor pretende esbozar en una visión supersintética una serie de fenómenos contemporáneos como la "rapidación" y sus consecuencias, el carácter inestable de la vida, etc. etc. La inquietud de fondo es la misma. "Porque el fenómeno de la rapidación implica una discontinuidad cada vez mayor con el pasado, cada vez se le hará más difícil a la Iglesia seguir utilizando tradiciones y experiencias del pasado. Estas tradiciones y normas del pasado son cada vez menos adecuadas para establecer el presente y el futuro. No es que se las desprecie sino que se las mira como objetos que en sí ya no tienen el sello de la autenticidad. Es, por lo tanto, fundamental que la Iglesia acepte la realidad del mundo de hoy si quiere seguir siendo, en el futuro, una comunidad vital y relevante". (pp. 62-63).

El autor se pregunta cómo la Iglesia podrá estar presente allí donde se hace la historia contemporánea. Y otra vez surge la sospecha de la Iglesia como "Tumba de Dios". "¿Hay tal vez estructuras heréticas dentro de la Iglesia que están frustrando su propio mensaje y su misión con mayor efectividad aún que los dogmas heréticos? ¿O es que la Iglesia se ve impedida, por su estructura actual - como institución independiente con un prestigio que mantener -, de estar presente precisamente allí donde el hombre secular está buscando y haciendo preguntas, planeando y creando? Esta es la pregunta que intentamos responder". (pp. 82-83).

¿Qué pasa con la Iglesia de hoy? "La explicación de esto es que la Iglesia - aparentemente - ha buscado refugio, estructuralmente hablando, en la esfera puramente privada de la vida y, lo que es peor, allí se siente muy a gusto y se ha alejado, si no apartado totalmente, de los centros creativos

y dinámicos de la sociedad. La Iglesia y su testimonio están evidentemente ausentes de esas esferas donde el hombre prepara, planifica y crea al mundo de hoy y del futuro, sus posibilidades y las de la especie humana".

"No siempre fue así. En la Edad Media, la Iglesia y la sociedad eran en cierta medida idénticas. Se reconocía la prioridad del reinado espiritual y de ello resultaba que, en la sociedad medieval, se atribuyera a la Iglesia una autoridad suprema (aunque esto causara frecuentes conflictos en el curso de la historia). A pesar de ello, la Iglesia siempre estuvo efectivamente presente, a través del clero, en la sociedad de ese tiempo. Con la Reforma se quebró este estado de cosas, y la Iglesia se retiró a sus propios claustros". (p. 89).

La no presencia de la Iglesia al mundo de hoy se debe al hecho de haber sido relegada (o, mejor dicho, de haberse ella misma, por su estructura, relegado) al dominio de la vida privada y abandonado el campo de la vida pública de la sociedad. Así en este capítulo III, el autor entra en un punto clave de su libro, a saber la ideología que sub-tiende nuestra civilización contemporánea. Una ideología oculta, implícita, que rara vez aparece clara y limpiamente; pero que en última instancia orienta nuestra forma de progreso actual. Esta ideología nada tiene que ver con el mensaje cristiano; aunque dentro de esta ideología haya sitio para la religión.

"Pero en nuestra sociedad hay otra tarea asignada a la Iglesia. Hay un aspecto de la vida humana en el sector privado, que es tenido en el sector público: la incertidumbre fundamental. Me refiero aquí a un tipo muy especial de incertidumbre, puesto que en nuestra sociedad es posible asegurarse contra todos los riesgos de la vida. Pero hay una incertidumbre que aún subsiste y para la cual el sector público no ha encontrado solución: la incertidumbre que viene ligada al tener a la muerte (y a las desgracias irremediables y a las enfermedades incurables). Si las enfermedades y la muerte fuesen reprimidas por la ideología de la macroestructura social, podría desarrollarse una neurosis de ansiedad colectiva.

"La Iglesia resulta así la institución que acepta la responsabilidad de ocuparse de las más profundas incertidumbres del hombre. Los aspectos inciertos de la existencia tales como la muerte, el sufrimiento, las enfermedades y la desgracia forman parte del haber de la Iglesia y de la cristiandad. ¿No fue Bonhoeffer quien en la prisión se sintió seriamente preocupado ante una Iglesia y una cristiandad que funcionaban exclusivamente dentro de la esfera del sufrimiento, la debilidad y la incertidumbre humanas? (En este sentido, Hockendijk se ha referido a la "sphere of pastoral scalping" (espera de desolladura pastoral) de la Iglesia). Tal situación le pareció un peligro para la relevancia de Dios o del cristianismo en el mundo moderno". (p. 110).

La gran crítica de Adolfs a nuestra sociedad, a su ideología oculta, consiste en negar las preguntas fundamentales del hombre. "Por sobre todo, evita plantear interrogantes explícitos sobre lo que el hombre es y cuál es su destino. No deben hacerse preguntas muy inquisitivas sobre la naturaleza del hombre, porque esto provocaría intranquilidad e incertidumbre y ambas amenazan la aceptación del sistema social existente como algo natural. La ideología de la sociedad secular intenta, por lo tanto, anestesiarnos nuestra más recóndita inseguridad. Estando en posesión de los medios de comunicación de la sociedad, controlando las industrias del entretenimiento y pudiendo

distribuir 'pan y circo', puede dirigir en forma efectiva nuestra atención hacia preguntas superficiales o limitarlas a los intereses cotidianos. Las preguntas realmente vitales - las que se refieren al significado profundo de todo - no deben plantearse en el sector público. ¿Quedaría mal! Citando palabras del sociólogo A. Gehlen, diré que existe en el mundo moderno una 'piadosa ausencia de interrogantes'. En este sentido, puede aplicarse a la ideología oculta de nuestra sociedad moderna la frase de Marx sobre 'el opio del pueblo'. (pp. 113-114).

El problema clave de "La Tumba de Dios" consiste que la Iglesia por su actual estructura es incapaz de luchar contra la ideología oculta, o lo que es lo mismo, es incapaz de anunciar la Buena Nueva en el seno del mundo contemporáneo. "Mientras la Iglesia - incluso después de las reformas del segundo Concilio Vaticano - continúa organizándose como una espléndida y poderosa institución y subrayando su propio prestigio e influencia en el mundo; mientras su bella o impresionante fachada sea más importante que lo que guarda detrás; mientras su propia estructura jurídica cuente más que la verdadera situación humana que intenta poner en orden; mientras la Iglesia se vea a sí misma como más importante que el mensaje que debe proclamar, y mientras su propia renovación le parezca más urgente que la renovación del mundo; mientras estas actitudes prevalezcan, la Iglesia sentirá la necesidad de sentirse confortablemente integrada dentro de las estructuras de este mundo, para obtener así la seguridad de una existencia continuada". (p. 123).

¿Cuál es, pues, la estructura de la Iglesia? "Ciertamente, la alternativa no puede ser una Iglesia totalmente asimilada al mundo o que aspira a una completa integración. Tenemos razón al lamentar el hecho de que la Iglesia y el mundo estén separados, pero esta separación se produjo a causa de la rígida adhesión de la Iglesia a esquemas superados en la civilización. Debemos, con todo, guardarnos de aceptar como ideal la total integración de la Iglesia y la completa modernización del cristianismo. Debemos mantenernos sensibles a aquellos aspectos del mensaje cristiano que trascienden a toda situación histórica".

"En la presente situación secular, la Iglesia se ve amenazada por la ideología oculta del sistema social. Si acepta el lugar que se le concede en la sociedad moderna y si - consciente o inconscientemente - aspira a completar esa integración - no tiene futuro. Si quiere cumplir, al menos en parte, con su verdadero futuro, tendrá que 'vaciar-se', 'anonadarse', en el más profundo sentido cristiano de la palabra. En el capítulo próximo, me gustaría discutir el verdadero sentido de este vaciarse de la Iglesia". (pp. 125-126).

La Iglesia, realidad compleja, puede verse a sí misma de muy distintas maneras: como cuerpo místico, como Reino de Dios, como Pueblo de Dios, como la Santa Romana, etc. Adolfo sostiene que en el siglo IV la Iglesia hizo una opción que luego determinó todo su futuro, por espacio de 16 siglos, hasta el de hoy.

"Enfrentada con la posibilidad de elegir entre la figura profética del Siervo, la forma del servicio sin pretensión, y la figura regia y política, la forma del poderío y de las pompas mundanas, eligió la segunda. Este fue el punto decisivo constantiniano en el camino de la Iglesia. Quizás esta elección pudo haber sido necesaria en su época. Incluso pudo haber sido la

elección acertada, puesto que elegir el otro camino quizás hubiera llevado a la Iglesia a convertirse en una secta insignificante. Pero fue, por cierto, la elección que determinó toda la historia subsiguiente de la Iglesia. Trajo como resultado que la Iglesia, gradualmente, expresara sus pensamientos y sus acciones en términos de poder. No quiero sugerir que la Iglesia haya abusado del poder; pero, desde ese momento en adelante, tuvo una tendencia a pensar que el establecimiento del Reino de Dios quería decir la instauración del poder de la Iglesia en el mundo entero. Y en esa época 'el mundo entero' (*oikoumene*) era el territorio controlado por el Imperio Romano. Asegurándose, mediante el poder, una situación de privilegio dentro de ese Imperio, la Iglesia obtenía nuevas y enormes oportunidades de establecer el Reino de Dios sobre la tierra". (pp. 137-138).

Consecuencia: "Puede parecer una comparación exagerada pero la Iglesia está en una situación similar a la de los indios en los Estados Unidos. La forma de vida de éstos no encaja dentro de la moderna sociedad americana y, en consecuencia, se los ha colocado en reservas especiales donde 'no pueden hacer ningún daño'. Lo mismo ocurre con la Iglesia. Se ha convertido en una 'reserva religiosa' con sistema propio de vida. Aún puede ejercer cierta influencia en el sector privado de la vida, pero fuera de allí cualquier efecto que pueda tener es rápidamente neutralizado".

"En este momento de la historia estamos en bancarrota. Es el legado de la elección que la Iglesia hizo en la encrucijada del siglo cuarto. La Iglesia optó entonces por seguir una cierta ruta en el curso de la historia. Ahora resulta obvio que era un callejón sin salida". (p. 142).

Esta opción coloca hoy a la Iglesia en una situación desde la cual es imposible que anuncie la Buena Nueva al mundo. La nueva opción que se le presenta a la Iglesia es el camino de la Kénosis. Vale decir, el abandono de toda intención de poder, de riqueza, de dominio a ejemplo de Cristo. La Iglesia debe despojarse de todo cuanto le confiere privilegio y prestigio frente al mundo. Y de este modo ponerse al servicio desinteresado y total de los hombres.

En el cap. último Adolfs trata de describir a grandes rasgos las modificaciones "conversiones" que implicaría una Iglesia kenótica, es decir, una Iglesia que hubiese hecho una opción diferente a la hecha en el siglo IV.

La tesis del autor queda claramente explicitada: la Iglesia cumplirá su misión y por ende tendrá futuro solamente si renuncia simple y claramente a todo poder a ejemplo del Verbo que "existiendo en forma divina no retuvo colosamente el rango que lo igualaba a Dios. Sino que humillándose a sí mismo (kénosis) tomó la condición de esclavo volviéndose semejante a los hombres (Ph. 1. 2,6-7).

Presentado el contenido de este libro nos queda por hacer algunos comentarios

. . .

1ª Constatación

La primera constatación podría ser que este trabajo ofrece muchos flancos débiles. Tan débiles que pueden retener la atención del lector desviándolo de la intención fundamental del libro. Quisiera señalar algunas a título de ejemplo:

a) Un lector del "tercer mundo" no se encuentra reflejado en la descripción del cap. II, cuando entre otras cosas nuestro autor sostiene que ya ha pasado la época de las revoluciones!

"Antes de discutir el problema del hombre y del mundo, debemos decir algo más acerca de nuestra visión de la historia en relación con el presente. La palabra "revolución" se utiliza muy a menudo referida a nuestra época. Una revolución es una acción o intervención súbita y, casi siempre, inesperada o una alteración en el curso de la historia que obliga a los acontecimientos a desviarse hacia una nueva dirección. Revolución es un concepto comodín que puede aplicarse a todas las esferas de la vida humana. En lo que sigue consideraré la palabra 'revolución' en el significado más amplio que el término puede tener.

En mi opinión, es un error considerar revolucionaria la evolución de nuestra época (y del futuro). Creo que, aunque el dinamismo del presente es el producto de una revolución, las revoluciones en sí pertenecen al pasado". (pp. 51-52).

La problemática que obra en este capítulo es netamente una problemática del hemisferio rico.

"Nosotros vivimos otras cosas. Sr. Adolfs; Ud. ignora lo que nosotros sufrimos, aquí abajo".

b) La problemática del cap. I por el hecho mismo de su brevedad, cae en un cierto simplismo que predispone contra el libro. Robinson, Tillich, Paul Van Buren, Bonhoeffer pasan en el espacio de 43 breves páginas. Si el lector está familiarizado con la problemática puede seguir el esquema; pero este capítulo si es leído por un no-iniciado se transforma en un jeroglífico.

c) Además el lector tropieza en el correr de las páginas con algunas afirmaciones sonoras que pueden sacarlo de quicio. Por ejemplo: "El solo celibato ha convertido al clero de la Iglesia en una agrupación relativamente cerrada y todos los intentos por "abrir" un poco este claustro han conducido inmediatamente a problemas relacionados con el celibato sacerdotal. El movimiento de los sacerdotes obreros estaba sentenciado al fracaso nada más que por este motivo". (p. 90).

Esta última falta es discutible en todos sus términos. Bastan estos puntos para indicar esos flancos débiles capaces de retener la atención del lector, desviándolo de la tesis fundamental del libro.

2ª Constatación

La segunda constatación consiste en no saber a ciencia cierta dentro de qué género literario situar este libro: Es teología? Es periodismo? Es un ensayo? Quizá el rótulo que mejor le conviniere sería el de divulgación teológica. El libro contiene sociología, teología, "futurología", filosofía, ... Esta dificultad en clasificar el libro no es una queja de bibliotecario, sino que, creo, apunta otra ambigüedad más profunda en la obra de Adolfs. Da la impresión de "cosa - poco - seria". Estaría tentado de decir de "charla de café" - por supuesto de café holandés.

Y esta "impresión" se debe a mi entender, no a una falta de profundidad, sino precisamente a ese picotear diversas disciplinas. Adolfs propone a la Iglesia una opción nueva luego de 16 siglos de ruta equivocada.

La gravedad de esta propuesta parece exigir otro tipo de andamiaje. Psicológicamente se corre el riesgo de poner todo en el mismo saco; y si el autor dió muestra de superficialidad en algunas páginas, muy fácilmente se generaliza esta impresión a todo el libro. Por eso decía que el tema del género literario posee importancia y quizá sea la crítica más fuerte que se deba hacer a "La Tumba de Dios".

3ª Constatación

El libro es valiente, no se omiten los problemas y presenta a la Iglesia una opción fundamental. Es el capítulo-núcleo del libro: la Iglesia y la Kenosis.

La misión profética de la Iglesia, su vocación de fermento, de sal, su tarea de cuestionar las ideologías "implícitas" (los poderes ocultos) que residen en nuestra sociedad le exigen despojarse de todo poder. Es innegable que hoy la Iglesia-Institución goza de un enorme poder. El uso político que se tiene de ella nos lo grita a la cara.

El P. Ivan Illich decía en un vigoroso artículo originariamente llamado "The Vanishing Clergyman". "La Iglesia romana es la burocracia no estatal más gozada del mundo y figura entre las empresas más eficientes que se conozcan. Emplea a 1.800.000 trabajadores full-time (sacerdotes, religiosos, monjes, laicos). La Iglesia como Institución funciona a la par de General Motors y del Chaste Manhattan".

En esta situación la que Adolfs denuncia exigiendo de la Iglesia, en función misma de su misión, despojarse de esta "culturización" para emprender un camino nuevo.

El lector uruguayo tiene en la última carta pastoral de Mons. Parteli una frase también ella de gran transcendencia - que va con esta línea.

"Pero además la Iglesia, como Institución, debe desvincularse de toda atadura concreta con cualquier clase de poder público, económico o social, corriendo aún el riesgo de ser perseguida y criticada o de carecer de recursos económicos o de posibilidades de apoyo, para estar siempre al servi-

cio, como Cristo, de los que sufren, de los más pobres y necesitados y dar el testimonio de pobreza que todos los hombres necesitan en función de la justicia y el amor". (p. 19)

En este aspecto central, el trabajo de Adolfs sitúa a la Iglesia frente a una real opción. Opción que no se hará en forma universal, sino que se irá haciendo desde las bases a través de las experiencias de las situaciones históricas.

Adolfs en su propuesta no es un "místico" que pretenda de la Iglesia un abandono de lo terreno por testimoniar la Transcendencia.

La Kenosis de la Iglesia no es un repudio al progreso, sino una forma de:

a) Por un lado colocarse junto a los pobres y estar con ellos en su lucha por salir de su situación de miseria e injusticia. Vale decir la Iglesia lucha con los "pobres" por salir de su estado y llegar al dominio y goce del mundo creado para el hombre, para todos los hombres. Esta kénosis, por ende, nada tiene que ver con un repudio del mundo, para fijar los ojos en los "bienes celestiales" ni en un preconizar la resignación.

Esta es precisamente la situación en la que nuestra sociedad sitúa "sociológicamente" a la Iglesia relegándole la vida privada.

De manera que esta opción-kenótica de la Iglesia no significa un repliegarse, sino la forma, (la única forma) de poder realizar su misión universal, y por ende tener un futuro.

b) Por otro lado poder situarse en el dominio público, en el corazón mismo del progreso y ser un fermento en la evolución vertiginosa del hombre. La kénosis no es una forma de evadirse de este mundo; sino precisamente el movimiento contrario: vale decir, la forma de encarnarse, de situarse en el corazón del mundo.

La renuncia al "poder" es renunciar a constituir un mundo aparte, un ghetto que hace del cristiano un extraño entre los hombres.

4ª Constatación

Está claro que la posición de Adolfs nada tiene que ver con una tendencia a "disolver" la Iglesia. Para el autor de ninguna manera la renuncia al poder y a la forma actual de institucionalización significa la desaparición de la Iglesia. Su tesis afirma lo contrario: "la renuncia al poder es la forma de perennidad, de futuro de la Iglesia.

El problema que deja en suspenso su trabajo sería el siguiente: ¿es posible esa renuncia total?

Está claro que el autor no pretende una evacuación absoluta de toda institucionalidad. Es demasiado lúcido para ello. Con todo concentra su esfuerzo en hacer notar la necesidad de una opción en sentido contrario a la tomada en tiempo de Constantino.

Pero este planteo nos deja frente a un gran número de problemas. ¿Como decíamos: es posible una renuncia total? ¿Cuál es el mínimo de institucionalidad para constituir una realidad visible? ¿Cuáles son los pasos a dar? ¿Por dónde empezar?

A este tipo de problemas me hubiese gustado que el autor dedicase uno o dos capítulos de su libro. En lugar de eso vuelve en un último capítulo a un estilo que, a mi juicio desdice del anterior. Imaginen obispos nuevos, clero nuevo, curia romana nueva... Otra vez la discusión puede hacerse fácilmente "de café".

Como conclusión diremos que la tesis de "La Tumba de Dios" es digna de una meditación profunda. El libro - que como indicábamos - refleja la situación de un país desarrollado -, nos propone una opción de enorme actualidad para nuestro continente subdesarrollado.

Desde este punto de vista la traducción y publicación hechas por Lohló están plenamente justificadas. Resumiendo, la Tumba de Dios es, un libro digno de ser meditado a condición de no dejarse enroscar por lo accesorio y llegar hasta su médula central.

Roberto Viola

Al finalizar nuestro segundo año de diálogo con los lectores amigos los agradecemos la posibilidad de nuestro intercambio y les presentamos nuestros mejores deseos para 1968

PERSPECTIVAS

31 de diciembre de 1967